33e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 22 — 1er JUIN 1911

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. / 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je voudrais bien savoir les altérations qu'on a portées à la liturgie romaine aux XIVe et XVe siècles, quelles en ont été les causes, et ce qu'on a fait pour conserver son unité et son intégrité. Qu'a-t-on fait ensuite de cette liturgie au moment de la réforme protestante ?

R. — I. ALTÉRATIONS. — Déjà au XIIIe siècle on avait, en ce qui concerne le Bréviaire, apporté des modifications à l'œuvre de saint Grégoire VII (1073-1087). Ce fut principalement le fait des Franciscains, dont l'influence fut considérable à la cour pontificale durant nombre d'années : ces religieux abrégèrent les heures canoniales, donnèrent à la récitation de l'office une plus grande variété par l'insertion de nouveaux saints. Le Bréviaire dit « de la Curie Romaine », revu et corrigé par Haymon, général des Franciscains, fut prescrit à toutes les églises de Rome par Nicolas III (1271-1280). Nonobstant quelques oppositions, notamment au chapitre du Latran, la substitution du Bréviaire fransciscain à l'ancien office de Rome était un fait accompli à la fin du XIVe siècle. — Ce ne fut pas un mince grief contre ces religieux pour un écrivain de l'époque, Raoul de Tongres, qui se plaint en particulier des changements apportés à la lecture des leçons (on ne lit plus qu'un court passage de la chronique de Damase ou du *Liber Pontificalis)*, de la confusion produite par la translation des fêtes nombreuses, et de l'élimination presque complète de l'office férial. — On a trouvé quelque peu exagérées les récriminations de Raoul de Tongres : si cet auteur avait vécu au commencement du XVIe siècle, il eût peut-être rendu les Franciscains responsables du désordre et de la confusion liturgique qui, sur ce point comme sur tant d'autres, appelait une réforme.

De fait, en ce qui concerne le Bréviaire, le séjour des Papes à Avignon (1305-1378) et le grand schisme d'Occident (1378-1417) créèrent au point de vue de la récitation des Heures canoniales une situation pleine d'incertitude; on ne sut plus au juste quelle était la vraie règle, chacun tâchait de se créer un Ordo à sa fantaisie. A côté du Bréviaire de la Curie se glissèrent des Bréviaires particuliers, transcrits par la main des copistes, et remplis d'erreurs, d'énormités, d'usages superstitieux. Puis dans les Eglises s'introduisit la célébration de fêtes de mauvais goût, avec des textes indignes de la sainteté du sanctuaire. On voit par les décrets des conciles provinciaux du XIVe et du XVe siècle quels abus sur ce terrain l'Eglise avait presque partout à blâmer et à combattre. — Le Bréviaire de la Curie Romaine, de son côté, fut surchargé d'une série d'offices supplémentaires en l'honneur de la Sainte Vierge, de la Sainte Croix, du Saint-Esprit, d'office pour les morts ou de la récitation des psaumes de la pénitence, des psaumes graduels avec les litanies. Comme ces suppléments étaient rattachés aux jours de la semaine semi-doubles, on éluda ce surcroît en introduisant le plus possible de fêtes de saints d'un rang élevé ; puis l'office du dimanche, même privilégié, doit céder sa place aux fêtes de saints, de n'importe quel rang (Ordo Romanus XV). Le même Ordo détermine qu'aux sept jours qui précèdent Noël et aux féries de la semaine de la Passion, on célébrera aussi des fêtes de saints. On voit comment jusque dans le Bréviaire romain règne l'arbitraire. De plus, le pape, dans certains cas, donnait de vive voix des ordres qui favorisaient l'esprit du temps, les cérémoniaires prenaient ces ordres pour règles dans tous les cas analogues et considéraient, contre l'intention du pape, les anciennes rubriques sur ce point comme abrogées. — Le même Ordo (l'Ordo Rom. XV) marque au chapitre 130 que saint Césaire ne devra pas avoir de commémoraison le jour de la Toussaint pas plus que le dimanche, parce que la fête de saint Césaire est transférée. Le chapitre suivant de l'Ordo rapporte qu'en 1428, sous Martin V, on fit un changement parce que le pape n'assistait pas aux Vêpres : le cardinal qui présidait l'office dit l'oraison de la fête, puis la commémoraison de saint Césaire. — D'un édit du pape Clément VI (1342-1352), on tira cette ordon-

nance qu'un grand nombre de saints qui n'avaient qu'une simple commémoraison, auraient un office propre, puis que certaines fêtes pourraient jouir d'une translation éventuelle. — Bref, dans le Bréviaire romain du XVe siècle, se trouvaient en germe les trois abus principaux signalés plus tard par Jean d'Arze, consulteur du Concile de Trente : — *a)* suppression à peu près radicale de l'office du dimanche et de l'office férial, par conséquent plus de récitation de tout le psautier chaque semaine, certains psaumes jamais récités ; — *b)* accumulation de divers offices le même jour ; dès lors l'office férial pris en dégoût parce qu'il devait être régulièrement suivi du petit office de la Sainte Vierge, de l'office des morts, des psaumes graduels ou pénitentiaux ; — *c)* substitution aux lectures de l'Ecriture Sainte, de légendes et d'histoires apocryphes, puis de certains autres textes de valeur très douteuse pour les antiennes, les hymnes et les répons.

Dans le Missel, les altérations ne furent pas sans doute aussi considérables ; le Grégorien d'Adrien fut conservé, comme l'attestent tous les manuscrits de l'époque. Mais les accroissements donnés au calendrier portèrent préjudice aux messes de férie ; puis l'ancien cérémonial surtout fut modernisé et adapté aux circonstances nouvelles : éloignement de Rome, séjour en Avignon. Dans cette dernière ville l'église où devaient s'accomplir les fonctions liturgiques de la cour papale n'était qu'une chapelle improvisée, en comparaison de Saint-Pierre, de Saint-Jean de Latran, de Saint-Paul-hors-les-Murs ou de Sainte-Marie-Majeure. Il fallut nécessairement écourter les cérémonies, tronquer le texte sacré, abréger les grands rites : c'est bien d'ailleurs ce qu'attestent les *Ordines Romani* de l'époque.

Une autre altération non moins regrettable fut celle de la musique religieuse : on vit alors le chant figuré supplanter l'ancien chant grégorien qui tout d'abord fut conservé à Rome. A la simplicité du chant d'église succédèrent des fioritures de mauvais goût, des superfétations maladroites. En 1322, sous Jean XXII, un décret pontifical réclamait contre cet abus. Le chant grégorien était encore maintenu en Italie au XIVe siècle, mais il devait disparaître peu à peu. Quand Urbain V (1362-1370) et Grégoire XI (1370-1378) eurent emmené leurs chantres d'Avignon à Rome, la chapelle pontificale fut dirigée par des contre-pointistes belges ; ceux-ci composèrent des messes. Bientôt on en vint à exécuter des airs tout à fait profanes qui nuisaient à la gravité de l'office divin.

II. Causes. — Par le rapide exposé qui précède, le lecteur peut se rendre compte des causes principales qui amenèrent au XIVe et au XVe siècle l'altération de la liturgie romaine. Dom Guéranger les résume dans une phrase de ses *Institutions liturgiques* (c. 13, tome I, 2e édit., p. 348) : « En subissant une dégradation dans les XIVe et XVe siècles, la liturgie suivit comme toujours le sort de l'Eglise elle-même. L'abaissement de la Papauté après Boniface VIII, le séjour des Papes à Avignon, le grand schisme, les saturnales de Constance et de Bâle expliquent plus que suffisamment les désordres qui servirent de prétexte aux entreprises de la prétendue Réforme. Nous plaçons l'altération de la liturgie au rang des malheurs que l'on eut alors à déplorer. Aussi verrons-nous le saint Concile de Trente préoccupé du besoin d'une réforme sur cet article comme sur les autres. »

III. Remèdes. — L'humanisme aussi eut son influence sur l'altération de la liturgie, et c'est contre lui que réagirent tout d'abord pour une résurrection de la vie chrétienne les papes de la seconde moitié du XVe siècle, notamment Nicolas V († 1455). Mais ils n'y réussirent pas complètement, préoccupés par ailleurs pour subvenir à des besoins plus pressants. Comme le dit Dom Guéranger, c'est au Concile de Trente qu'on posa les bases pour un retour à l'unité liturgique, et l'œuvre de saint Pie V en fut le fruit. Pour la restauration du chant grégorien, tout le monde sait qu'il a fallu attendre jusqu'à nos jours, et si elle se réalise, nous la devrons à l'activité de S. S. Pie X heureusement régnant.

Q. — Dernièrement, tranquillisé par certaines références sérieuses (d'ecclésiastiques) qu'il me présentait, j'ai accepté, pour donner une séance dans mon patronage, un opérateur de passage : prestidigitateur ne se bornant pas aux tours de passe-passe, mais annonçant sur son prospectus : « Transmission de pensées, télépathie, etc. »

En effet c'était bien cela. J'ai observé d'aussi près que possible les choses, j'ai moi même *transmis intérieurement* des ordres que l'opérateur exécutait très exactement : objets à retrouver les yeux bandés, ou autres exercices, et simplement sur les indications *mentales* de celui que suggestionnait l'opérateur, après que l'opérateur-médium avait pris contact avec le suggestionneur en lui faisant appliquer les deux mains sur les tempes.

Avez-vous quelque opinion sur ce genre de phénomènes, au point de vue théologique ? L'opérateur se défendait absolument de faire du *magnétisme;* il l'a déclaré plusieurs fois.

R. — En cherchant dans les Tables de l'*Ami du Clergé,* vous trouveriez certainement des références intéressantes à des études déjà données dans nos colonnes sur ce sujet. Voici, en résumé, la double réponse, spéculative et pratique, qu'appelle votre question.

La « transmission de pensées, » prise à part, toute seule, sans accompagnement de circonstances qui pourraient lui donner un caractère suspect, peut être considérée comme un phénomène d'ordre naturel. Rien, en tout cas, ne donne à penser avec certitude, ni même avec sérieuse probabilité, qu'elle relève d'une causalité supranaturelle. On applique alors la règle critique bien connue : dans le doute, la présomption est pour l'origine naturelle du phénomène. Les transmissions de pensées, mises à la mode par les célèbres expériences de Cumberland, ne sont au fond que des états de vibrations ou émotions sensorielles à

l'unisson dans deux sensibilités différentes, un peu comme la résultante de sonorité qui se produit dans un piano auquel personne ne touche, quand on frappe une note d'un piano voisin, la note correspondante de l'autre se mettant alors spontanément à vibrer à l'unisson harmonique.

Ce n'est pas là, évidemment, une explication de tout repos, et le mystère n'est pas éclairci pour autant. C'est quelque chose, cependant, qui nous permet d'appliquer, quoique vaguement, l'argument d'*analogie*, et de penser très correctement, au point de vue philosophique, scolastique surtout, que si nous ignorons les circonstances qui conditionnent dans deux personnes différentes cette harmonie vibratoire d'une sensation donnée, ce n'est pas une raison pour en nier la possibilité.

Jusqu'à présent ce phénomène bizarre ne s'est guère manifesté que de façon très accidentelle, chez des sujets d'idio-syncrasie nerveuse prononcée, et avec le concours d'un intermédiaire ou opérateur, coutumier et professionnel, on ne sait pourquoi, de ce genre d'expériences. Y a-t-il là quelque chose d'analogue à l'action hypnotique, ou un mode magnétique mal défini de transmission de vibrations nerveuses ? Nous l'ignorons, et les opérateurs en question l'ignorent aussi. Le problème reste à l'étude, comme tant d'autres, récemment posés sur le terrain, mouvant entre tous, si peu exploré encore, de la physiologie et de la pathologie nerveuse. Répétons notre réserve du début en concluant : sauf circonstances qui viendraient gâter, moralement surtout, l'ensemble de l'expérience, et motiver des suspicions fâcheuses, l'amusement de société dit « transmission de pensées » nous semble, jusqu'à plus ample informé et meilleur avis, un phénomène, plutôt anormal et morbide, dont les causes prochaines appartiennent à l'ordre naturel.

La pratique maintenant. C'est une autre affaire. Tout ce qui est certainement naturel n'est point par là-même licite, et bon à exhiber en public. Ainsi, les expériences d'hypnotisme, dont l'on s'est engoué si follement il y a une vingtaine d'années, ont à peu près disparu des programmes de séances publiques, et cela sous la poussée des médecins et des moralistes, qui de très bonne heure y ont vu un danger pour le bon équilibre de la santé publique. A fortiori faut-il se montrer circonspect dans l'exhibition de phénomènes à caractère malgré tout passablement douteux, au moins dans la pensée des assistants, mal préparés à se former convenablement la conscience à leur sujet.

Donc, cher confrère, à votre place nous n'aurions pas autorisé ce prestidigitateur à sortir du domaine de la magie blanche, pour donner ainsi au public une demi-sensation de magie noire par ce frappant phénomène que reste pour tout le monde la transmission de la pensée à distance. A prohiber, absolument, dans nos séances récréatives catholiques, non pas, encore une fois, parce que le diable s'y trouverait invité, nullement, mais parce que ce sont là amusements dangereux, et comme tels à proscrire au seul point de vue de la médecine et de la morale naturelles, toute considération de religion et de surnaturel mise de côté. Toutes les protestations d'honnêteté de l'opérateur n'y font rien. N'a-t-on pas vu de très honnêtes personnes, des curés même, faire tourner des tables ? L'opérateur est de bonne foi. C'est nous qui n'y serions plus si nous le laissions « opérer » à sa guise.

Q. — Quelle est la gravité, l'étendue, la durée de certaines obligations de charité ?

1° Xavier, chef d'usine, paye à ses ouvriers le salaire convenu. C'est justice. Parmi ses ouvriers, quelques-uns ayant des charges spéciales (nombreuse famille, maladies, etc.) ne peuvent vivre avec ce salaire. Y a-t-il devoir de charité de venir en aide à ces ouvriers ? C'est le devoir de l'aumône en présence d'une nécessité grave. Le chef d'usine attend, temporise, se renseigne. Ce péché augmente-t-il de gravité et se multiplie-t-il en nombre à mesure que s'écoulent jours et semaines ?

Et si les ouvriers, las d'attendre, s'embauchent ailleurs, le chef d'usine ne voit-il pas du coup cesser l'obligation où il était de secourir ces ouvriers ?

2° Jacques est l'héritier de son oncle Paul, qui avait fait une fondation de messes et de secours à son église paroissiale pour une somme de 20.000 fr. Le gouvernement après la Séparation s'est emparé de cette somme. Jacques est invité à poursuivre le séquestre pour non-exécution des volontés de son oncle. Mais il ne veut ou ne peut, faute de ressources, entamer un procès. Il y est tenu, d'après les décisions données, par charité. Il fait donc un péché contre la charité en ne revendiquant pas la somme des fondations dont l'église a été dépouillée. Mais quelle est bien la gravité, l'étendue et la *durée* de ce péché ? En reste-t-il coupable tant qu'il n'a pas fait les démarches nécessaires pour recouvrer l'argent volé et le rendre à sa destination ?

R. — Ad I. Toute considération de justice mise de côté, ainsi que vous le faites expressément remarquer, nous ne voyons pas à quel titre particulièrement grave et urgent le chef d'usine en question serait obligé de subvenir, par motif de charité, à la misère de ses ouvriers par trop besogneux. Ces hommes sont assurément pour lui des prochains plus « prochains » que ne seraient des personnes totalement étrangères. Il s'établit entre le patron et ses ouvriers une sorte de consortium moral, un échange mutuel de services, qui doit en charité l'engager à les soulager de son mieux, surtout à défaut d'autres, en cas de besoin. Mais de là à lui en faire une obligation de conscience *sub gravi*, et cela par manière de règle générale, il y a loin. Après tout, quand il a payé ses employés suivant les conventions supposées justes, ceux-ci redeviennent pour lui des hommes quelconques, si quelconques même que le lendemain, s'il leur en prend fantaisie, ils peuvent le planter là pour aller s'embaucher ailleurs. Voilà donc des liens d'intimité ou plutôt, pour parler théologiquement, des liens de « proximité » un peu lâches, sur lesquels il paraît difficile d'établir l'obligation caritative grave que vous semblez supposer. Encore une fois, nous admettons très bien, dans une

mesure plus ou moins large, la possibilité de cette obligation, surtout s'il s'agit de bons ouvriers, dévoués à la maison, lui rendant moralement des services qui dépassent la valeur du salaire. Il faut en rester là, et avoir grand soin, en pratique, avant de notifier à un patron semblable obligation, de se rappeler ce que disent les théologiens de la nature et des motifs sur lesquels elle doit s'appuyer pour imposer à la conscience l'accomplissement d'un précepte *sub gravi*.

Ad II. « Il ne *veut* ou ne *peut*, faute de ressources, » dites-vous... Ce défaut de ressources vise-t-il, dans votre pensée, les deux hypothèses exprimées par les deux verbes *veut* et *peut* ? Il faudrait préciser. Sauf erreur, il nous paraît probable que vous avez plutôt disjoint ces hypothèses, l'absence de ressources étant là pour expliquer seulement la « difficulté » financière de l'entreprise.

Alors, dans le premier cas, en présence d'une mauvaise volonté pure, inexcusable, avec ressources suffisantes sans préjudice personnel, par ailleurs, il va de soi que cet héritier s'est mis dans une bien mauvaise posture. La loi de charité, autant que celle de la religion, lui faisait un devoir de sauver la fondation de son oncle. Sa culpabilité dure tant que le procès reste possible. Du jour où il n'est plus possible de l'engager, il va de soi que l'obligation d'y recourir doit cesser par là-même.

Quant à la seconde hypothèse, elle nous paraît plutôt imaginée par vous qu'objectivement vraisemblable. Il a en effet été décidé que, là où les auteurs de la revendication ne voudraient pas spontanément couvrir les frais de l'instance, ceux-ci seraient pris, ou sur un fonds de réserve à l'évêché, ou sur le montant de la fondation elle-même. Nous ne voyons pas, dès lors, en quoi cette prétendue insuffisance de ressources pour faire face aux frais du procès, aurait pu être une excuse de ne pas l'entreprendre. L'introduction au moins de l'affaire en Conseil de Préfecture, par mémoire, ne présentait aucune difficulté. Un héritier un tant soi peu catholique et consciencieux pouvait y être contraint par son confesseur, sauf réserve toutefois d'autres considérations excusantes qui ne sont pas en jeu, et dont on ne nous parle pas.

Q. — Vous dites en 1910, p. 542, 2e col., à propos des personnes pieuses qui commettent des péchés de luxure : « Si, cédant à un entraînement de la passion, elles s'étaient procuré la pollution..., elles sentiraient bien elles-mêmes qu'elles ont péché mortellement. »

Que penser d'une personne, craignant Dieu, qui sait que lorsqu'elle prend une douche ou un bain, elle a presque toujours un accident de pollution, sans cependant qu'elle se livre à des actes coupables ? Doit-elle s'interdire ces soins, quelquefois nécessaires, et peut-on croire qu'elle s'expose à une occasion de péché, alors même qu'elle désavoue ces accidents ?

R. — Si en prenant un bain ou une douche, ou en se donnant des soins même nécessaires, on savait qu'on se procurerait la pollution, et on voulait se la procurer pour en jouir, on commettrait un péché mortel dès l'instant qu'on voudrait le mal. Si, sans vouloir la pollution dès le commencement, on savait qu'on se la procurerait et qu'alors on serait assez faible pour y consentir, il y aurait encore péché mortel, parce que c'est un péché mortel de se mettre dans un danger prochain et moralement certain de péché mortel. Il faut donc dans ce cas ou renoncer au bain ou à la douche s'ils ne sont pas nécessaires, ou rendre le danger de pécher, de *prochain* qu'il pourrait être, *éloigné* par la prière, les précautions sérieuses et la fermeté de la volonté.

Mais tel n'est pas, croyons-nous, le cas qui nous est proposé, puisqu'on nous parle d'une personne qui en prenant un bain ou une douche nécessaire ou utile éprouvera, mais sans se livrer à aucun acte coupable, un accident qu'elle désavoue. Nous ne pouvons donc voir là aucun péché, puisqu'il n'y a aucun consentement de volonté. Dans ces cas-là, comme le dit très bien saint Liguori, *eo gradu malus est effectus, quo mala est ipsa causa in genere luxuriæ ;* or, la douche et le bain ne sont en soi nullement mauvais *in genere luxuriæ ;* donc l'effet, dès lors qu'il n'est ni voulu ni consenti, ne peut être un péché formel. — Il y a des personnes à qui, en raison de leur extrême sensibilité, les choses les plus innocentes, comme l'équitation, la vue de certaines fleurs ou de certains tableaux où il n'y a rien que de pur, etc., procurent de ces tristes accidents. Dès lors que, par la grâce de Dieu, la prière et la fermeté de la volonté, elles sont moralement sûres de n'y pas consentir, elles ne peuvent être obligées de s'en priver. Autrement elles ne pourraient bientôt plus rien faire, et la vie ne serait pas tolérable pour elles.

Q. — Combien de temps un évêque peut-il garder dans son diocèse un curé qui désire le quitter ?

R. — Question singulière, dont la brièveté, si elle n'est pas simplement naïve, aurait de quoi nous étonner. Faisons tout de même au confrère lointain qui nous l'adresse l'amabilité de la prendre au sérieux. Après tout, nous aurons peut-être, en y répondant, l'occasion de rappeler des vérités toujours utiles à méditer pour tout le monde.

Vous imaginez-vous par hasard qu'un curé peut quitter son diocèse comme cela, quand il le désire ? Et vous imaginez-vous aussi que, lorsqu'il a notifié ce désir à son Evêque, celui-ci peut avoir l'obligation d'y déférer dans un intervalle de temps déterminé ?

Double erreur, et grave ! A part le cas spécial d'*entrée en religion*, qui est prévu et réglé par le droit, l'excardination d'un prêtre, c'est-à-dire le fait pour lui de quitter son diocèse et de se faire agréger à un autre, n'est pas une chose qui va toute seule, sans difficultés. D'abord, il faut le consentement de l'Ordinaire, et puis il faut aussi le consentement de l'Evêque futur qui voudra

bien accepter le fugitif, et puis il faut, entre les deux chancelleries, un échange de correspondance et de pièces qui puisse assurer, sous peine d'invalidité de la mutation, la simultanéité des deux opérations : l'excardination et l'incardination subséquente.

Ne nous occupons pour le moment que de la première condition : le consentement de l'Evêque du point de départ. Le droit canonique l'exige absolument, non pas qu'il considère la personne du prêtre comme la propriété de l'Ordinaire d'un lieu, mais parce que le prêtre ordonné au titre du « service d'une église » a contracté avec celle-ci des devoirs de justice qu'il ne peut pas plus méconnaître que l'Evêque ordonnateur ne peut méconnaître ceux que de son côté il a pris à sa charge vis-à-vis du prêtre incorporé au clergé de cette église, au point de vue du service et de sa subsistance temporelle. Ajoutez à cela le genre spécial d'engagement qui lie un prêtre à « son » Evêque en vertu de la promesse de son ordination.

Le contrat, sans doute, n'est pas indissoluble, et telles circonstances peuvent se présenter qui rendent opportune sa résiliation à l'amiable, de part et d'autre. Encore faut-il qu'il y ait accord bilatéral, comme il y a eu consentement bilatéral dans le contrat primitif. Le curé, donc, qui pense avoir des motifs de quitter son diocèse propre d'ordination doit savoir que son désir ne suffit pas pour mener à bien son projet. Non seulement par raison de convenance, mais de par les exigences du droit canonique, il est obligé de soumettre ses motifs à l'appréciation de son Ordinaire, lequel peut très bien les trouver insuffisants. Alors, il ne reste au prêtre qu'un seul parti sacerdotal et prudent à prendre, celui de la soumission, et, quelle que lui apparaisse l'urgence de ses raisons, c'est toujours là une satisfaction qu'il fera bien de donner à l'ordre public hiérarchique, faute de quoi l'on serait autorisé à le considérer très vite comme un révolté.

Que si l'Evêque, malgré l'attitude obéissante prolongée du curé, s'obstine à ne pas vouloir lui accorder son *exeat,* il ne reste plus qu'à porter le conflit à Rome, si l'on n'estime pas pouvoir le porter d'abord devant le métropolitain. A Rome, on prendra des informations, et il est bien possible qu'elles aboutissent au maintien du prêtre dans son diocèse, sentence sans appel à laquelle il devra obéir, c'est clair. Il est possible aussi que, sur étude du dossier de la cause, on trouve insoutenable la prétention épiscopale, soutenable au contraire la requête du curé, et alors on lui permettra de s'en aller ; ou plutôt, on permettra à l'Evêque qui se sera proposé pour le recevoir, de l'accueillir sans les formalités du consentement de son Ordinaire.

Vous voyez qu'en tout cela il n'y a pas de question de temps, mais une affaire de procédure, toujours délicate à engager de la part d'un curé, et pas toujours assurée de tourner au gré de ses vœux, d'autant plus qu'un Evêque étranger hésitera sans doute toujours beaucoup à se mettre en travers de l'opposition formulée par son collègue intéressé. Or, pas plus en appel à Rome qu'en conflit de première instance, il n'est possible de passer outre à cette indispensable condition : avoir un autre diocèse où l'on ait l'assurance absolue d'être reçu.

Comme la question posée ne nous renseigne pas sur la nature du désaccord qui existe entre les parties en cause, nous ne pouvons que nous en tenir à ces généralités, dont notre laconique correspondant fera au cas qui l'intéresse toute application convenable.

Q. — Je suppose que le vicaire et l'évêque ont transigé comme vous l'insinuez dans votre réponse de la page 127. Le vicaire s'est rendu au poste qu'on lui offrait, et dont l'acceptation présentait pour lui des difficultés ; il est devenu curé.

L'évêque, après réflexion, lui a promis de le retirer de cette paroisse au bout de quelques mois pour lui donner un poste à sa convenance.

1° Ce vicaire devenu curé n'a-t-il pas le droit d'exiger un poste au moins équivalent à celui qu'il a accepté provisoirement ?

2° Une autorité diocésaine doit-elle tenir sa promesse quand elle s'est engagée à rapprocher un sujet de son pays natal, après quelque temps de ministère dans une paroisse éloignée ?

R. — Ad I. Mais oui, sans aucun doute, et cela pour deux raisons où la vertu de justice se trouve également intéressée.

D'abord, tout curé changé de poste est fondé, en droit naturel, à ne pas subir un « préjudice » qui aurait de ce fait un caractère pénal sans faute correspondante. Si l'infériorité qu'on l'invite à accepter, au lieu de présenter un caractère pénal, n'a que des raisons administratives, que seul l'Evêque peut apprécier pour le bien commun, le curé est tenu d'obéir ; mais nous n'imaginons pas que l'administration diocésaine lui impose alors un tort matériel, qui friserait l'injustice, sans s'entendre avec lui sur les bons moyens de l'atténuer à la satisfaction des deux parties. A Rome, en cas d'appel d'un changement qui ne serait pas pénal, et comporterait cependant un préjudice sérieux sans compensation, il est certain que la Rote donnerait gain de cause au curé.

Que ceci soit dit au point de vue purement spéculatif des principes. En pratique, il peut y avoir grosse difficulté à estimer le préjudice causé, et la valeur des raisons administratives qui motivent le jugement de l'Evêque. Aussi, au lieu de songer jamais à soulever un conflit contentieux sur ce point-là, un curé aura-t-il toujours la pensée de s'entendre avec l'autorité épiscopale, laquelle très certainement ne refusera pas d'accueillir ses réclamations fondées, comme le demande la justice naturelle.

Il est bien entendu que nous ne parlons que pour le cas d'un changement dépourvu de tout caractère pénal, à propos d'un prêtre auquel

l'administration, n'a aucun reproche à adresser. Quant à préciser en quoi peut bien consister pratiquement « l'équivalence » des deux postes, c'est là encore un point malaisé à définir, tant du côté de l'Evêque que du côté du curé. Seule l'équivalence « matérielle » offre au curé un terrain sûr de réclamation, l'équivalence morale ou spirituelle restant subordonnée au jugement de l'Evêque, lequel a compétence exclusive pour le bon gouvernement pastoral des paroisses par des curés de son choix.

Il est une autre raison encore, pour laquelle le curé en question est en droit de réclamer : c'est la promesse qu'on lui a faite de le changer *in melius*. Malgré ce qu'elle a évidemment de vague et de conditionnel, cette promesse n'en est pas moins une parole qui engage en justice celui qui l'a prononcée. Mettons que ce ne soit pas là un engagement bien strict, vu surtout l'ensemble des circonstances et des interprétations communément reçues, qui lui donnent plutôt l'allure d'un sérieux encouragement que d'une rigoureuse obligation de conscience. Il n'en reste pas moins que, ne fût-ce que pour l'honneur de sa parole, l'Evêque doit se tenir pour moralement en devoir d'accomplir sa promesse, dans les limites, bien entendu, où il en trouvera l'occasion propice.

Nous comprendrions difficilement qu'un curé voulût se prévaloir, en droit rigoureux, d'une promesse de ce genre, qui est toujours censée laisser une large liberté d'exécution à qui l'a formulée. Mais nous ne comprendrions pas du tout que son auteur voulût l'oublier, comme s'il n'avait jamais rien dit. Ce sont là des paroles qu'il ne faut pas prononcer, si l'on n'est pas dans l'intention de les dire sérieusement, comme sérieusement les prennent ceux qui les entendent. Elles ne donnent assurément pas au curé le droit de se montrer bien exigeant dans leur réalisation objective; mais il nous semble qu'elles imposent au supérieur qui les dit le devoir d'être tout le premier, spontanément, à s'en souvenir en temps opportun.

Ad II. Répondu ci-dessus, suffisamment. Rien à ajouter, sinon qu'un curé intelligent doit savoir concilier sagement les exigences de ses propres intérêts avec les difficultés que peut rencontrer son Evêque pour donner suite à ses bienveillances d'antan. Ne pas perdre de vue, en tout cas, que ces sortes de promesses administratives sont par essence « conditionnelles, » c'est-à-dire subordonnées à des éventualités qui en peuvent modifier plus tard considérablement la valeur pratique, en retarder beaucoup et même parfois en rendre impossible l'exacte réalisation.

Q. — 1° Un mariage célébré *tempore clauso* n'a pu obtenir la bénédiction nuptiale, bénédiction que demande avec instance l'épouse, et dont n'a cure l'époux qui dit : « Je suis marié, ça suffit !... »

Peut-on : *a)* l'accorder à l'épouse seule, *absente sponso ; b)* l'accorder même *extra missam* ?

2° Un catholique épousait il y a deux ans une protestante qui manifestait déjà à cette époque un désir ardent de devenir catholique. Instruite de ses devoirs, nous sommes à la veille de procéder *a)* au baptême sous condition, *b)* à l'abjuration, *c)* à la Première Communion.

Le mariage ayant été célébré sans cérémonie, à la sacristie, puis-je donner *a)* la bénédiction nuptiale, et *b)* la donner à l'épouse seule ?

R. — Précisons quelques points relativement à la bénédiction nuptiale.

I. Cette bénédiction ne peut, sans un indult du Saint-Siège, être séparée de la messe *pro sponso* du Missel : « Benedictio de Missali nuptialis, dit Gasparri, extra missam dari non potest [1]. »

Il y a eu sur ce point quelques *hésitations* de la S. C. des Rites ; mais, par ordre de Pie IX, une défense formelle fut portée le 23 juin 1851.

Certains diocèses ont obtenu des indults les autorisant à donner la bénédiction nuptiale en dehors de la messe.

Il s'agit, notons-le, de la bénédiction du Missel. Si dans un diocèse il y avait une formule particulière de bénédiction, elle pourrait être donnée en dehors de la messe.

II. Quand la bénédiction nuptiale n'a pas été donnée, on peut la donner plus tard, en renvoyant à ce moment la messe *pro sponso*, comme l'a déclaré la Propagande le 23 septembre 1817 : « An concurrente eodem die matrimonii celebratione ac defuncti funere, quæ duo ad alium diem differri non possunt, præstet potius Missam celebrare pro sponsis, vel pro mortuo, benedictione nuptiali sponsis absque missa impertita ? — Resp. *In concurrentia præposita missam pro sepeliendo defuncto esse celebrandam.* »

Le Saint-Office a été plus explicite dans sa réponse du 1er février 1871 : «... 2. An sponsi christiani qui pridie in pomeridiana matrimonium in ecclesia receperunt, et crastina sequenti die ad missam ambo veniunt, benedictionem nuptialem intra missam recipere possint, illis non interrogatis de continentia in nocte servata ? — Resp. *Affirmative :* neque ullo faciendam esse interrogationem de qua in dubio mentio fit ; et ad mentem. Mens est quod in illis matrimonio jungendis admonitio prætermittenda non sit, Sacrum Concilium Tridentinum hortari (Sess. XXIV, cap. I, *de Reform. Matr.)* ut conjuges ante benedictionem sacerdotalem in templo accipiendam in eadem domo non cohabitent [2]. »

1° Quand un mariage a lieu le soir, et qu'on ne peut donner la bénédiction nuptiale, on doit rappeler aux époux l'*exhortation* du Concile, *hortari Concilium*, de ne pas habiter dans la même maison avant d'avoir reçu la bénédiction nuptiale.

2° Quand les époux se présentent le lendemain, ou plusieurs jours après, on doit leur donner la bénédiction, sans demander s'ils ont gardé la continence depuis leur mariage.

3° On ne peut la donner que si les époux se pré-

[1] Gasparri, *De Matrim.*, n. 1017.
[2] *Collectanea...*, n. 2274.

sentent ensemble, *ambo veniunt*, et entendent ensemble la messe *pro sponso* du Missel si le rite du jour permet cette messe; autrement, on dira la messe du jour avec mémoire de la messe *pro sponso*. (S. R. C., 30 juin 1896, n. 3922, § VI).

His positis, nous répondons :

Ad I. *a)* Non. *b)* Non.

Ad II. *a)* Oui. *b)* Non.

Q. — 1° Un confesseur peut-il donner l'absolution à des jeunes filles qui fréquentent le bal tous les dimanches et qui prétendent n'y faire aucun mal, si bien qu'elles ne sentent pas le besoin d'en parler au confessionnal si on ne les interroge pas ?

Inutile de dire que ces jeunes filles n'ont aucune piété et ne veulent pas promettre d'abandonner ces réunions ; ou bien, si elles promettent, il y a tout lieu de craindre que leur promesse ne soit pas sérieuse.

2° Que dites-vous de la règle d'après laquelle on devrait refuser l'absolution, après les avoir éclairés, aux enfants qui ont des livres condamnés entre les mains, et qui ne voudraient pas les faire disparaître, même malgré leurs parents ?

R. — Ad I. Voyez, de grâce, les Tables de l'*Ami* et excusez-nous de ne pas revenir avec détail sur cette fastidieuse question maintes fois déjà résolue dans nos colonnes. Pratiquement, et en quelques mots seulement, voici qui vous aidera à vous faire une opinion sur le cas spécial qui vous intéresse.

Ne supposez pas le mal à priori, avec certitude, chez les jeunes filles qui fréquentent le bal. Attendez leurs déclarations et souvenez-vous du principe, applicable ici non moins qu'ailleurs : *Credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti*. Donc, pas de refus d'absolution pour le seul fait de la danse, au moins en règle générale. Que si l'assistance au bal est un scandale public caractérisé, mettez vos pénitentes en face du devoir qu'elles ont *sub gravi* de l'éviter ; prenez, s'il le faut, le temps de les bien instruire et persuader sur ce point précis de la loi de charité qui leur impose l'obligation de se priver du bal, non à cause du mal qu'elles y font pour le compte de leur propre conscience, mais pour le mal des autres, c'est-à-dire pour le mal du scandale qu'elles y donnent par leur participation.

Si elles refusent d'accepter cet enseignement, si, après monitions prudentes et convenablement répétées, elles refusent de se rendre, alors vous serez autorisé à les considérer comme ayant *actu* une affection *ad mortale* qui ne vous permettra pas de les absoudre.

Attendez aussi, pour apprécier la sincérité de leurs promesses, l'épreuve expérimentale des faits. Ne jugez pas à l'avance. Leur bon propos est à estimer comme tout bon propos en circonstances analogues dans le traitement des récidivistes au confessionnal.

Enfin, comme le scandale occupe une large place dans cette affaire, tenez bien compte des conditions ambiantes du milieu où vous êtes avant de conclure à son existence et à sa gravité; le refus d'absolution, surtout s'il doit être multiplié, étant toujours une extrémité regrettable, à laquelle il ne faut pas se résoudre sans bonnes et évidentes raisons.

Ad II. On peut très bien suivre cette règle et même on le doit, pour la très simple raison que c'est là une règle commune autant qu'élémentaire de théologie morale. L'enfant est à traiter au confessionnal tout comme un adulte, sous la réserve toutefois de combiner sagement pour lui les principes du Traité *de la Pénitence* avec ceux du Traité *De Actibus humanis*. Si donc, au point de vue de l'*acte humain*, dans un cas donné, vous rencontrez chez l'enfant tout ce qu'il faut pour le constituer en mauvaise disposition par rapport au sacrement de Pénitence, l'absolution qui serait invalide est évidemment à refuser.

Mais l'hypothèse de la parfaite identité de conscience dans les deux cas, quant à la culpabilité pleine de l'acte humain, encore que très possible, n'est pas cependant à présumer en règle générale. Si les motifs qui déterminent l'enfant à ne pas obtempérer aux ordres du prêtre, quant au manuel condamné, sont impersonnels, imposés à son esprit par des influences extérieures auxquelles son jeune âge n'a guère la liberté de se soustraire, il est difficile de lui imputer assez la responsabilité de son attitude pour aller jusqu'au refus d'absolution, comme on le ferait pour un adulte en pleine possession de sa « majorité » morale. Il ne paraît pas bien sage de punir les parents ou auteurs principaux de cet état de choses sur la tête de l'enfant qui, malgré peut-être sa part de culpabilité, n'en serait pas cependant *simpliciter* responsable.

Nous répétons qu'un refus d'absolution ne se décrète point par mode de prescription gouvernementale de for externe, mais par décision du confesseur que la constatation de l'état de conscience de son pénitent amène à cette conclusion. Rien n'empêche de dénoncer une certaine pratique comme étant en soi « matière à refus d'absolution, » parce que matière grave. Mais c'est au confesseur seul qu'il appartient de juger finalement si, dans une conscience donnée, l'acte humain correspondant à cette matière a bien été posé, et reste bien posé dans les résolutions d'avenir, avec toute sa mortelle immoralité.

Q. — Un pécheur peut-il faire un acte de contrition parfaite suffisant pour recouvrer l'état de grâce, tout en conservant de l'affection au péché véniel? Le P. Dubois, auteur de l'*Ange conducteur* publié chez Desclée (5e édit., p. 50), semble enseigner cela : « Cette sincérité de la contrition (parfaite) ou de l'attrition est absolument assurée quand le ferme propos de ne plus pécher *mortellement* est lui-même sincère. » — S'il en est ainsi, l'acte de contrition parfaite ne se distinguerait essentiellement de l'attrition que par le motif. Au point de vue de l'exclusion du péché, la contrition serait parfaite dès lors qu'elle exclurait toute affection au péché mortel. — Si cette doctrine est vraie, elle faciliterait de beaucoup la pratique de la contrition parfaite, que beaucoup de fidèles peut-être négligent parce qu'ils la croient trop difficile, incompatible même avec l'affection au péché véniel.

Le terme même de contrition *parfaite* semble exclure toute affection au péché, soit mortel, soit véniel, et exiger pour le recouvrement de l'état de grâce la même condition que pour le gain d'une indulgence plénière.

R. — Non seulement M. Dubois, mais tous les théologiens sérieux enseignent que la contrition parfaite et la contrition imparfaite ne diffèrent que par les motifs qui les inspirent, et c'est aussi, croyons-nous, l'enseignement de tous les catéchismes. En effet, elles ne diffèrent essentiellement ni par l'intensité ni par l'extension. — Quant à l'intensité, toutes les deux doivent être surnaturelles et souveraines, c'est-à-dire regretter et détester le péché par dessus tout, et être accompagnées d'un bon propos surnaturel et souverain aussi. Mais toujours est-il que le degré de ces contritions peut être plus ou moins intense, plus ou moins vif, plus ou moins senti, et même il peut facilement être plus vif et mieux senti dans la contrition imparfaite que dans la contrition parfaite, parce que dans la première l'imagination et les sens jouent un plus grand rôle. — Quant à l'extension, toutes les deux doivent s'étendre à tous les péchés mortels commis, sans exception, et être accompagnées du bon propos de ne jamais recommettre un péché mortel, quel qu'il soit. Mais comme les péchés mortels peuvent être remis sans les péchés véniels, nous ne voyons nulle part la nécessité que la contrition parfaite, pas plus que la contrition imparfaite, pour exister, doive s'étendre jusqu'aux péchés véniels, surtout jusqu'à *tous* les péchés véniels ; et cela ressortira encore mieux de ce qui nous reste à dire.

La contrition imparfaite et la contrition parfaite diffèrent essentiellement, comme nous l'avons dit, par le *motif* qui les inspire. — Le motif qui inspire la contrition imparfaite est généralement un motif de crainte, crainte de Dieu qui punit le péché par l'enfer et l'exclusion du ciel, ou crainte du péché lui-même en tant qu'il souille horriblement l'âme. Sans doute il doit y avoir aussi en elle un commencement d'amour, mais l'amour d'espérance en Dieu pour qu'il pardonne les péchés suffit, et certainement cette contrition-là peut exister sans qu'elle s'étende aux péchés véniels qui, eux, ne méritent ni l'enfer ni l'exclusion du ciel, et ne souillent pas l'âme de la même manière. — Le motif, au contraire, qui inspire la contrition parfaite est le motif du pur amour de Dieu aimé souverainement et pour lui-même à cause de ses perfections infinies. Ce motif emporte nécessairement avec lui la détestation souveraine du péché mortel qui sépare absolument l'âme de Dieu, mais non pas nécessairement du péché véniel : car le péché véniel ne sépare point l'âme de Dieu et est encore compatible avec l'amour souverain de Dieu qu'on ne voudrait jamais offenser mortellement pour quoi que ce soit au monde, et qu'on n'offense véniellement que parce qu'on l'aime toujours encore et qu'on est encore aimé de lui ; et si pour avoir la contrition parfaite ou l'amour de charité de qui elle procède il fallait absolument être détaché de toute affection à n'importe quel péché véniel, il est peu de personnes qui l'auraient, et cependant tous sont obligés de faire au moins de temps en temps des actes de charité. C'est donc que ces actes ne sont pas si difficiles.

Si le motif est essentiellement différent, on conçoit aussi que l'*effet* doive être différent. La contrition imparfaite procédant de l'amour de soi-même, amour réglé, il est vrai, selon la volonté de Dieu, ne peut jamais par elle seule effacer aucun péché mortel, et c'est déjà une grande grâce que Dieu veuille bien qu'elle contribue, au moins comme disposition, à l'effacer dans le sacrement de pénitence au moment où l'absolution est reçue. La contrition parfaite, au contraire, procédant du pur amour de Dieu, doit nous réconcilier de suite avec lui, car on ne peut pas aimer Dieu purement et souverainement sans être aussitôt aimé de Dieu qui nous a inspiré lui-même cet amour. Ajoutons enfin que cet amour de charité et de contrition parfaite devant venir de Dieu, puisqu'il doit être surnaturel, plus on sera détaché du péché véniel, plus on l'aura facilement, parce que d'un côté Dieu sera porté davantage à le donner, et qu'on sera porté aussi davantage soi-même à répondre à l'inspiration de Dieu.

La comparaison avec l'indulgence plénière qu'on nous donne n'est pas absolument exacte, parce que l'indulgence pour être appliquée dans sa plénitude doit s'étendre nécessairement à toute la peine due au péché, et pour cela il faut que tout péché soit pardonné, car jamais un péché ne peut être pardonné quant à la peine s'il ne l'est auparavant ou en même temps quant à la coulpe. Mais elle serait à peu près exacte si on comparait la contrition parfaite simplement avec l'indulgence ; car alors l'indulgence peut être gagnée pour les peines dues aux péchés mortels pardonnés, ou même quant à la peine due à certains péchés véniels pardonnés aussi, mais dans ce cas elle est simplement partielle. De même la contrition parfaite ne s'étendant pas à tous les péchés véniels, n'obtient le pardon que de ceux auxquels elle s'étend, et c'est un pardon partiel. Pour que le pardon soit plénier, comme l'indulgence plénière, il faut aussi qu'elle s'étende à tout péché véniel et ne laisse plus d'affection volontaire à aucun.

Q. — Un prêtre, très adroit de ses mains, se trouvant dans une paroisse très indifférente, prête son concours à deux ou trois individus de sa paroisse pour leur monter une scie hydraulique. Il voit par là l'occasion de se rapprocher de ces gens-là, afin de leur glisser quelques bons mots pour les ramener vers la pratique de la religion (étant donné qu'ils ne viennent jamais à l'église et qu'il ne peut causer que très difficilement avec eux).

En effet la scie est montée; elle fonctionne très bien : ces gens-là sont ravis de leur curé et ne cessent de le remercier.

Ce dernier va très souvent à cette petite usine où il trouve l'occasion de causer avec ses paroissiens, tout en leur donnant quelque conseil de mécanique que son adresse lui suggère.

Or, son Evêque apprend cela. Il blâme fortement ce curé et lui défend expressément, sous peine de le changer de paroisse, de remettre les pieds dans cette usine.

En agissant ainsi, cet Evêque n'abuse-t-il pas de son autorité ? A-t-il le droit en réalité de blâmer ce prêtre ?

R. — Permettez-nous, cher confrère, de penser que le présent cas de conscience a été rédigé par une plume un peu trop sympathique à la cause du curé. D'où une partialité, plus ou moins consciente, qui se révèle dans la manière de faire un assez vilain cadre à l'attitude de l'Evêque. Si vous connaissez l'affaire en question, avouez qu'il y aurait justice et loyauté élémentaire à écraser moins le refus, brutalement énoncé, de l'autorité diocésaine, sous la gerbe de fleurs dont on prend soin d'orner la conduite du curé. Non, voyez-vous, nous ne sommes vraiment pas assez naïfs pour supposer qu'un Evêque se fâche ainsi contre un prêtre, uniquement coupable de faire, le plus honnêtement du monde, beaucoup de bien à ses paroissiens ! Il doit y avoir dans le problème des dessous, des inconnues, qu'on nous cache et qui expliqueraient sans doute la défense intervenue. Si c'est par « simplicité » d'âme qu'on a cru pouvoir les taire, nous n'avons rien à dire à cela ; le mal serait sans remède. Si c'est un piège qu'on a voulu vous tendre, et à nous aussi, nous avions mieux à faire que de jeter la lettre au panier. Il suffisait de la publier pour enlever l'envie de recommencer ce jeu perfide, à ceux qui l'ont inspiré.

Voici maintenant, en quelques mots seulement, notre réponse, par simple révérence pour le brave confrère qui a accepté de nous transmettre une pareille consultation. Nous plaidons pour l'absent, qu'on accuse sans lui offrir la possibilité de se défendre. L'Evêque interdit cette usine au curé ; et pourtant, dit-on, le curé y fait du bien ! Oui, il y fait du bien, un certain bien, mais il y fait du mal aussi. Sa présence y scandalise les fidèles honnêtes de la paroisse, soit en raison de la compagnie peu recommandable qu'il y rencontre, soit à cause des manières de parler et d'agir qu'il s'y permet, et donc du tort personnel qu'il en récolte pour sa considération sacerdotale, soit parce qu'il y boit, qu'il y joue, qu'il y passe trop de temps, soit enfin parce que, dans cette usine, il n'y a sans doute pas que des hommes, mais des femmes aussi, et des jeunes filles, et que, sur ce chapitre-là, les assiduités du curé, insuffisamment abritées sous le prétexte industriel et mécanique, donnent prise à de très fâcheux soupçons. Quel Evêque admettrait qu'un curé se montre, à pareil prix, soucieux de scierie hydraulique, dans l'intérêt, même parfaitement innocent de tout point par ailleurs, de tel ou tel de ses paroissiens ?

Tout bien, par là seulement qu'il est bien, n'est pas permis en toute hypothèse, n'importe où et n'importe comment. La charité, qui ordonne de faire du bien à autrui, défend aussi de lui faire du mal. Elle défend en particulier de faire un bien dont il doit résulter un plus grand mal que ne serait l'omission de ce bien, vu dans ses seules limites étroites et abstraites. C'est toute la théorie et la pratique de la doctrine du scandale.

Or, nous tenons pour absolument certain, sans le savoir autrement, que l'administration épiscopale en question n'a dû procéder à l'interdiction dont on nous parle qu'après étude des circonstances qui lui auront démontré la nécessité de mettre fin à un scandale, ou à un mal d'ordre public analogue, qu'il est de son devoir de supprimer.

Que le curé, menacé disciplinairement, veuille bien, à la lumière de ces principes, faire un loyal et sincère examen de conscience et nous en transmettre le résultat, nous verrons alors à prendre ses questions un peu plus au sérieux.

Nous n'acceptons jamais le rôle de juge entre un Evêque et ses prêtres. Que s'il nous arrive d'avoir à éclaircir des points de droit commun intéressant la juridiction épiscopale relativement au gouvernement des paroisses, nous entendons ne le faire que sur le terrain abstrait des principes, et encore ne voulons-nous nous y prêter qu'autant que nos consultants nous offrent, à propos d'espèces, un dossier sincère, — et non truqué pour les besoins de la cause, — qui nous permette de parler, avec la déférence et la justice qui conviennent, des autorités épiscopales, toujours malmenées, jamais défendues, par les mécontents.

Q. — Une corsetière qui travaille pour des dames riches est obligée de passer par l'intermédiaire des femmes de chambre pour avoir et pour conserver ses clientes. Pour être bien avec les femmes de chambre, elle leur donne, à chaque livraison, une somme qui peut aller à 5 fr. et même 10 fr., selon le prix du corset. Si elle ne le faisait pas, comme les autres corsetières le font, elle perdrait rapidement sa clientèle.

Mais pour faire cette offrande aux femmes de chambre, elle majore le prix du corset, et c'est la cliente qui paie. Peut-elle continuer à agir ainsi ?

R. — La question n'est pas nouvelle. Plusieurs fois déjà nous l'avons rencontrée, sous des formes analogues, par exemple à propos du « sou du franc » que perçoivent les domestiques, comme paiement de leur commission, donné soi-disant par les fournisseurs, en réalité tiré de la poche des maîtres. Il est de toute évidence que, à y regarder de près, et toute considération de raisons excusantes mise de côté, c'est là un procédé qui lèse la justice, qui est par conséquent à condamner en principe sous peine de restitution.

Comment, en effet, pourrait-on le légitimer, si au fond il comporte vraiment *ablationem rei alienæ invito domino ?* Or, c'est bien ce qui arrive. L'intermédiaire chargé de faire la commission reçoit pour cette besogne précise un salaire convenu, supposé équitable, et accepté d'un commun accord par le mandant et le mandataire. Et voilà que, non content de ce salaire,

le commissionnaire s'adjuge, par surcroît, à l'insu de son patron, et enlevé à celui-ci sans qu'il y consente, un supplément d'honoraires auquel il n'a aucun droit ! C'est bel et bien un vol.

On peut dire à cela, il est vrai, que ce supplément est donné par l'acheteur au fournisseur directement, que c'est une affaire convenue entre eux deux seulement, et que, en définitive, ledit fournisseur donne au commissionnaire une somme qu'il pourrait garder pour lui puisqu'elle est légitimement perçue en vertu d'un libre contrat. Après tout, la domestique n'a rien à voir à la convention qui intervient, en dehors d'elle, entre la vendeuse et sa maîtresse ; elle peut même fort bien ignorer le prix de l'achat, et alors, si elle reçoit une somme d'argent pour sa commission, c'est une pure gratification que lui octroie généreusement le commerçant.

La réponse est simple : — Le malheur est que les choses ne se passent pas tout à fait ainsi. Il y a au contraire, avant la fixation du prix que paiera l'acheteur, convention du vendeur avec le commissionnaire, et cette première convention, qui déterminera les conditions de la seconde, est elle-même déjà injuste. Le vendeur, en effet, offre précisément au mandataire une somme que celui-ci, quand il n'est pas le premier à la réclamer, sait être en dehors de la valeur normale de l'objet acheté, qu'il sait devoir être exigée de l'acheteur uniquement pour lui être remise à titre de commission. Le fournisseur n'est plus, dès lors, qu'un simple moyen de transmission de l'argent ainsi pris dans la poche du patron, et qui vient indûment grossir le salaire payé déjà par ailleurs pour le fait de la commission exécutée. Il est coopérateur, mais non pas bénéficiaire du vol, lequel donc reste entièrement à la charge du commissionnaire indélicat, sans scrupule.

Le sens de la justice, comme, hélas ! de bien d'autres vertus, s'est fortement oblitéré dans les mœurs de notre contemporaine société, de plus en plus relâchées, parce que de moins en moins chrétiennes. Aussi, cette pratique du « sou du franc, » qui aurait passé autrefois pour une énormité, et que les serviteurs consciencieux aujourd'hui encore ne voudraient pas se permettre, est-elle entrée peu à peu dans la pratique de la vie, et devenue chose pour ainsi dire courante, au point que certains maîtres croient plus avantageux de s'en défendre, en disant à leurs gens : « Nous allons augmenter vos gages d'une certaine somme fixe supplémentaire, en échange du *sou du franc* que vous allez nous promettre de ne jamais accepter d'aucun fournisseur, ou que vous nous restituerez, si vous avez affaire à des fournisseurs qui entendent vous l'imposer par raison d'habitude et de prix faits à l'avance d'après cette surtaxe, que nous aimons mieux voir tomber dans notre poche et dans la vôtre que dans la leur. »

Tout cela, donc, sans légitimer en soi le procédé au point de vue de la stricte justice commutative, permet cependant un commentaire relativement large de l'*invito domino* qui figure dans la définition du vol. Chacun sait que, dans ces matières de justice, il faut tenir grand compte des dispositions du maître par rapport au préjudice dont il est victime, et qu'il y a bien des manières pour lui de consentir, sinon de pleine bonne et spontanée volonté, au moins d'une volonté suffisamment « renonçante » à la rigueur de son droit.

C'est une présomption à établir d'après les circonstances, les personnes et les milieux. Nous ne voudrions pas le moins du monde affirmer en conclusion générale que ce « grattage » est partout de la part des victimes l'objet d'une résignation susceptible d'être interprétée dans le sens d'un consentement suffisant. En beaucoup d'endroits et de milieux honnêtes, les domestiques sérieusement chrétiens, pas plus que leurs maîtres, n'admettraient de pareilles libertés avec la vertu de justice.

Mais, par contre, il est certainement d'autres « mondes, » d'éducation générale moins délicate, où les serviteurs pratiquent universellement la perception du « sou du franc, » de connivence avec les fournisseurs, et cela au vu et au su des maîtres, qui ne disent rien, alors qu'ils pourraient et devraient protester s'ils ne trouvaient pas préférable de subir un ennui qu'ils ne peuvent éviter.

Dans ces milieux-là, il semble même que l'on pourrait, en raison de l'usage commun, faire entrer le sou du franc, à titre au moins de sous-entendu, dans les conditions du contrat de louage de service, et alors les domestiques le toucheraient en vertu d'une concession originairement légitime dès le début.

Peut-être faut-il faire bénéficier la corsetière *in casu* de ces bénignes interprétations. Nous ne saurions ni l'affirmer ni le nier à priori. Il nous faudrait avoir pour cela une connaissance détaillée, qui nous manque, sur les alentours du cas proposé, et savoir surtout ce qu'il en est de l'opinion dominante dans le milieu dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit de la décision pratique définitive, qu'il nous faut bien abandonner à notre consultant, nous sommes absolument d'avis qu'il faudrait réformer sur ce point la morale des domestiques, et ne rien faire qui accentue le mouvement de décomposition où elle est en train de donner tête baissée. Nous perdrions vite notre droit à être considérés comme le *sal terræ*, si nous nous laissions aller à approuver tous les usages suspects, simplement parce qu'ils sont usages communément reçus. La morale n'est pas une affaire de nombre et de majorité. La rareté des honnêtes gens n'empêchera jamais qu'ils soient honnêtes, et malhonnêtes ceux en masse qui agissent de façon contradictoire. Que le confesseur, au saint tribunal, après coup, se montre disposé, s'il y a lieu, à ne pas urger les restitu-

tions, cela est admissible et enseigné par la plus pure morale. Mais, quand il est appelé à remplir son rôle évangélique de docteur, à dire le vrai, à stigmatiser le faux, il doit parler selon sa conscience, au risque de heurter de front les coutumes reçues, de rencontrer des oppositions, de troubler même fortement des consciences. Laisser croire aux gens de service que la perception du sou du franc est légitime, c'est trahir la vérité.

Rien n'empêche qu'on leur conseille de s'entendre là-dessus avec leurs maîtres, en alléguant la condition inférieure où ils se trouveraient, en fait, s'ils agissaient autrement que leurs semblables. Quoi qu'ils pensent de ce genre de surenchère, qui après tout n'est blâmable que si l'on en profite *invito domino*, ils peuvent très bien s'autoriser du fait en soi pour obtenir un salaire un peu plus fort, si les maîtres y veulent bien consentir. Mais une fois la convention passée avec ceux-ci, ils doivent s'y tenir, ou chercher meilleure fortune ailleurs.

Quant aux fournisseurs qui sont sollicités par les intermédiaires, et d'eux-mêmes ne donneraient point le sou du franc s'ils ne s'y trouvaient pour ainsi dire moralement forcés, leur cas est à résoudre d'après les mêmes principes. Ils sont, il est vrai, plutôt coopérateurs qu'auteurs principaux du vol, dont au surplus ils ne tirent pas de bénéfice. Cependant, le vol est évident, et leur participation aussi. Quoique non atteints sur la même ligne par l'obligation de restituer, leur culpabilité n'en est pas pour cela atténuée. Il faut donc les éclairer, et au besoin leur rappeler que s'il y a eu de tout temps deux manières de faire du commerce, l'honnête et la malhonnête, de tout temps aussi la crainte d'un ennui temporel a été insuffisante pour autoriser le péché d'injustice.

Voilà pour l'enseignement. Quant aux excuses possibles dont nous parlions tout à l'heure, tirées surtout de la présomption de consentement de la part des acheteurs, il va sans dire qu'il peut être légitime de leur en faire l'application si les circonstances le permettent.

Q. — 1° Un homme s'est bien confessé, il a oublié un péché grave, il est disposé à le dire à la confession suivante. Peut-il, en attendant, communier non seulement une fois, mais plusieurs fois *de suite*, et remettre à un mois par exemple la confession où il dira son péché oublié ?

2° Une question semblable peut se poser pour un prêtre qui a commis une faute grave. Impossible de se confesser de suite : il doit célébrer ; il a fait un bon acte de contrition parfaite ; il est disposé à observer le *quam primum*. Il dit la messe le dimanche, ainsi justifié. Peut-il la dire *ex devotione* encore le lundi et le mardi ? Il est bien résolu à se confesser le mardi dans la journée.

R. — Ad I. Pourquoi pas ? Pourquoi, si l'on admet que cet homme peut communier une fois, n'admettrait-on pas qu'il pût communier plusieurs fois de suite ? Nous ne le voyons vraiment pas. Or notre correspondant admet que le pénitent peut communier une fois, s'il s'est bien confessé, quand même il aurait, par suite d'un oubli absolument involontaire, omis d'accuser une faute grave, pourvu toutefois que sa contrition ait été suffisamment universelle.

On sait que, sur ce point, la doctrine des théologiens a varié. Avant saint Alphonse, la plupart d'entre eux exigeaient que dans ce cas le pénitent se confessât de nouveau, et ils invoquaient à l'appui de cet enseignement le texte bien connu du Concile de Trente [1] et la pratique des fidèles. Mais saint Alphonse n'hésite pas à s'inscrire en faux contre leur doctrine. Il le fait avec toutes les réserves qui conviennent, mais il le fait très nettement. Il montre ensuite que le pénitent qui a commis cet oubli peut communier sans se confesser aussitôt, parce qu'il a satisfait comme il faut à la loi ecclésiastique et divine de la confession préalable, et que, le péché oublié étant remis indirectement, il ne se trouve plus atteint par le texte du Concile de Trente : *Ut nullus sibi conscius peccati mortalis* etc... Saint Alphonse nie d'ailleurs que la pratique des fidèles constitue une coutume ayant force de loi. Enfin il apporte le témoignage des théologiens auxquels il a soumis son opinion, et qui lui ont déclaré qu'ils la regardaient comme bien probable, *valde probabilem*. Et c'est cette opinion que depuis saint Alphonse les moralistes enseignent communément. On peut donc l'adopter en toute sécurité.

Mais si on l'adopte pour permettre au pénitent une communion, il n'y aura pas de raison de ne pas aller plus loin et de ne pas lui permettre, par exemple, de communier comme il a accoutumé de le faire, et de ne confesser le péché oublié que lorsqu'il reviendra se confesser, dans huit jours, quinze jours ou un mois. En d'autres termes, si le pénitent n'est pas obligé de se confesser d'un péché involontairement omis, dès qu'il s'aperçoit de l'oubli, — et c'est notre conviction, — il n'est pas obligé non plus de devancer le jour habituel de sa confession, et il peut, en attendant, communier non seulement une fois, mais plusieurs fois de suite.

Quoi qu'il en soit, il faut exhorter les fidèles à réparer le plus tôt possible des oublis de ce genre, tout en évitant de leur en faire une obligation ou de leur fausser la conscience sur ce point.

Ad II. Si le cas de ce prêtre était semblable au précédent, il faudrait lui donner une solution semblable ; mais, quoi qu'en pense notre correspondant, il n'est pas semblable du tout.

Il s'agit ici d'un prêtre qui aurait non pas oublié involontairement une faute grave, mais qui, ayant commis un péché mortel et ne pouvant s'en confesser, aurait, en cas de nécessité, célébré la sainte messe après avoir produit un acte de contrition parfaite. Ce prêtre, disposé à se confesser dans le délai voulu, c'est-à-dire dans trois jours, peut-il, dans l'intervalle, continuer de célé-

[1] Sess. XIII, c. 7.

brer le saint sacrifice une fois ou deux, s'il n'a d'autre motif pour cela que le désir de satisfaire sa dévotion ?

Nous répondons *non* sans hésiter. La raison de cette réponse est que ce prêtre est toujours sous le coup de la loi qui exige, avant la sainte communion ou la célébration du saint sacrifice, la confession préalable de la part de celui qui a commis un péché mortel. Il a pu le dimanche, vu la nécessité et l'absence de confesseur, dire la sainte messe après s'être excité à la contrition parfaite. Mais le lendemain et le surlendemain, cette nécessité n'existe plus : c'est du moins l'hypothèse. Donc il doit ou se confesser ou s'abstenir de célébrer.

« Cependant, direz-vous, il est justifié par la contrition parfaite. » — D'accord ! Mais il n'est pas justifié par la confession. Or la loi formulée au Concile de Trente exige qu'avant de célébrer il soit justifié par la confession, à moins qu'il n'y ait tout à la fois nécessité de dire la messe et absence de confesseur. Il ne peut donc pas offrir le saint sacrifice, puisqu'il n'invoque, pour s'y autoriser, que sa dévotion.

Q. — Que pense l'*Ami* du cas suivant ?

Un indigène catholique vit depuis longtemps avec plusieurs concubines. Il veut se marier religieusement avec l'une d'elles, qui est catholique, mais sans vouloir aucunement renoncer aux autres. Le missionnaire, pour permettre à la femme la réception des sacrements, bénit le mariage *privatim*.

Quelles sont les raisons bien sérieuses qui peuvent approuver cette manière de faire ?

R. — Toute surprenante qu'elle paraisse au premier abord, une pareille manière d'agir n'est pas à priori absolument condamnable, comme illicite, dans tous les cas possibles. Il faut, c'est évident, de bien graves raisons pour se décider à y recourir. Mais enfin, ces raisons peuvent se rencontrer en circonstances exceptionnelles.

Avant tout, le point essentiel est de savoir si l'homme en question apporte au contrat sacramentel de mariage des dispositions de volonté suffisantes pour garantir sa validité. Là-dessus il peut y avoir lieu de douter ; car s'il entendait se marier avec la condition formelle, *deducta in pactum* comme disent les canonistes, de conserver ses autres femmes au même titre, avec la faculté de renvoyer, en cas de besoin, la nouvelle légitime, ni plus ni moins que les autres, il serait fort à craindre qu'une pareille intention et condition ne constituât une volonté contradictoire à l'unité du mariage-sacrement, et même à son indissolubilité, ce qui rendrait le consentement nul de plein droit.

Si, au contraire, c'est seulement un vicieux qui veut bien accepter la nouvelle épouse à titre de seule vraie femme pour toujours, mais sous réserve qu'il gardera sous le même toit d'autres femmes, simples concubines de second rang, pour la satisfaction éventuelle de sa passion, le problème change. Nous avons alors affaire à un mari dépravé, il est vrai, mais à un mari tout de même, au sens naturel et canonique du mot. La situation morale de cet homme serait à peu près celle de certains de nos mariés mondains civilisés, qui avant, pendant et après le légitime mariage, entretiennent ailleurs un second ménage, sinon plus, avec cette différence que le civilisé se cache pour faire ce que pratique ouvertement le païen.

Donc, en soi, absolument parlant, la conservation des concubines *in casu* n'est pas un obstacle insurmontable à la validité de ce mariage du côté du mari, ni peut-être non plus un obstacle à sa licéité du côté de la femme, comme nous allons le voir maintenant.

Que cette union soit monstrueuse dans ses circonstances, c'est certain. Reste à savoir si cette monstruosité ne peut pas être laissée au compte exclusif de l'homme, sans qu'il en rejaillisse aucune éclaboussure morale sur la femme. Deux maux graves sont là qui planent sur la situation future des conjoints : le mal privé des péchés de l'un et de l'autre résultant de la vie qui leur sera faite en semblable milieu, et puis le mal public du scandale. Le péché de l'homme sera, pour ainsi dire, à l'état chronique, perpétuel, en raison de la facilité que lui vaudra l'extrême liberté de cette combinaison au service de ses mauvais instincts. Dans quelle mesure la femme pourra-t-elle s'accuser d'y coopérer, au moins par son silence et par le seul fait qu'elle a accepté cette association au crime à jet continu dès le début ?

Et puis, pour elle-même, le perpétuel exemple qu'elle aura sous les yeux ne sera-t-il point un danger de manquer à ses propres engagements chrétiens de fidélité conjugale, avec un mari si parfaitement dégagé de scrupule en cette matière ?

Voilà déjà, au seul point de vue purement privé et domestique, une affaire terriblement embrouillée. C'est bien pire encore si l'on regarde le problème par le dehors, dans ses répercussions scandaleuses sur la société qui, sans doute, un jour ou l'autre, sera plus qu'étonnée d'une pareille solution. Car enfin, on n'imagine pas que ce mariage reste indéfiniment secret, en tant que régularisé et légitime. Rien que pour admettre publiquement la femme à la participation des sacrements, il faudra bien qu'on sache que ses relations avec l'homme qui partage sa vie sont approuvées par l'Eglise, et donc que le prêtre n'a pas trouvé que ce mêli-mêlo de concubines fût un obstacle à la vie matrimoniale sainte comme la veut la doctrine catholique. Il y a là incontestablement un très gros scandale à redouter, si gros même que, si l'on portait l'affaire à Rome, nous nous persuadons qu'on se refuserait à en courir les dangers, pour le seul intérêt particulier d'une personne même digne d'intérêt à laquelle on voudrait simplement procurer l'usage libre des sacrements.

Voilà pour les *rationes dubitandi*. Voyons

maintenant les raisons possibles *excusandi*, puisque nous avons dit qu'elles étaient imaginables après tout, encore que fort difficiles à admettre en pratique.

Tout d'abord, il s'agit, nous le supposons, d'une femme qui est si bien rivée à cet homme et condamnée à vivre avec lui qu'aucune situation sociale meilleure n'est possible pour elle, ce qui explique le soin qu'on met à régulariser sa présente condition sans penser à l'hypothèse d'une séparation qui solutionnerait radicalement la difficulté. D'autre part, puisqu'elle est condamnée à partager la vie de cet homme, à la partager maritalement, il est clair que le seul moyen d'éviter les péchés formels qui la menacent, et dont la prochaine occasion empêche qu'on l'admette au bénéfice des sacrements, serait de régulariser sur place sa situation, et alors une seule manière est possible, un mariage catholique en règle. Possible, il l'est assurément en principe rigoureux de la doctrine : il suffit pour cela que le mari donne de son côté le consentement requis, d'après toutes les exigences du droit canonique. Les dispositions de cet homme sont mauvaises, moralement parlant, il est vrai ; mais combien souvent il arrive que ces dispositions mauvaises se rencontrent dans des hommes civilisés, que l'on admet cependant au mariage chrétien, dans l'intérêt de la femme digne de considération !

Supposons donc que ce mécréant, malgré ses réserves parfaitement immorales, soit disposé à donner à l'union projetée un consentement catholiquement suffisant ; supposons aussi que, par ailleurs, la nouvelle situation ne créera à la femme aucun péril personnel et prochain de perversion ou d'autre désordre mortel, il ne restera plus qu'à résoudre la difficulté du scandale. Elle est certainement très grave. Ce n'est pas une raison pour la déclarer à priori absolument insoluble. Mettons par exemple, à titre d'hypothèse gratuite, pour nous faire bien entendre, que ces gens, les futurs époux et toute la smala des concubines, vivent à l'état isolé, ou à peu près, et donc qu'il y ait très peu de témoins scandalisables autour d'eux ; voilà déjà qui permettra de parer provisoirement au mal, en donnant à tous les intéressés des explications susceptibles de leur faire comprendre la conduite du prêtre, lequel pourra et devra faire savoir que cet état de choses dont l'irrégularité morale n'est imputable qu'au mari, est anormal, et cessera aussitôt qu'il sera possible, — car il faut une protestation contre ce concubinage affreux, — et que c'est uniquement par pitié pour la femme qu'on tolère chez elle *ad tempus* un genre de vie et un *convictus* qu'elle réprouve, qu'elle subit avec répugnance et chagrin.

Ajoutez à cela les raisons personnelles qui rendent cette pauvre femme digne d'intérêt quant à ses besoins spirituels, et aussi peut-être l'estime publique dont elle est l'objet dans le milieu chrétien, et vous finirez par grouper un faisceau de motifs qui pourront amener à pencher du côté de la solution bénigne et tolérante.

Malgré tout, nous ne pouvons nous défendre, en terminant, de redire que si pareille conclusion pratique est, absolument parlant, admissible en conjonctures tout à fait exceptionnelles, il faut un bien grave concours de circonstances favorables pour oser s'y arrêter.

Q. — M. Boudinhon, dites-vous (1910, p. 409), étudiant la question du Trentain grégorien, conclut que dans le cas d'interruption non motivée, le prêtre doit recommencer.

Il me semble que cette décision est un peu sévère. Voici par exemple un prêtre qui arrive vers la fin de son trentain et pour une raison, une messe de mariage, s'interrompt en négligeant de se faire remplacer quand à la rigueur il le pourrait. Serait-il tenu de recommencer ? Que devient alors le fruit de toutes les messes célébrées précédemment ? En recommençant, ne donnerait-il pas plus que ce à quoi il est tenu ?

En justice, on n'est tenu à réparer un dommage que dans la mesure où on l'a causé.

Quel est donc le dommage causé par l'interruption ? Est-ce que le trentain a une *efficacité spéciale* pour la délivrance *immédiate* de l'âme en faveur de laquelle les messes sont célébrées ? Et alors l'interruption priverait l'âme de cette *délivrance immédiate*.

La délivrance immédiate, voilà donc quel serait *le dommage causé*. Mais entre temps l'âme aura bénéficié du fruit de chaque messe célébrée.

Pourquoi obliger le prêtre à recommencer toute la série des messes ? Ne réparerait-il pas convenablement le dommage causé en gagnant une indulgence plénière ?

R. — La décision donnée par M. Boudinhon, qui est aussi la nôtre, est sévère, mais juste. Il faut s'y tenir. — Vous faites erreur en regardant comme la matière ou objet du contrat passé dans l'espèce l'efficacité réelle des messes, alors que c'est tout simplement le fait de la célébration ininterrompue de *trente messes consécutives*. Qu'importe la mesure exacte d'après laquelle le trentain profite à l'âme pour laquelle il est célébré ? Dieu seul la connaît ; seul il pourrait nous la dire. D'après une pieuse tradition, approuvée par l'Eglise, les fidèles ont la persuasion que les messes ainsi dites ont une valeur spéciale. Sur quoi ils stipulent qu'on les dise ainsi, et ils ne donnent formellement les honoraires correspondants qu'à la condition qu'elles soient ainsi dites. C'est très clair. Sous peine de forfaire aux conditions expresses du contrat, le prêtre doit, de son côté, accomplir l'obligation qu'il a assumée. La question de justice se pose donc ici, non par rapport à l'âme du défunt, encore qu'elle y soit étroitement intéressée, mais entre les deux parties contractantes, de sorte que, s'il y avait lieu à restitution pour inexécution des clauses convenues, cette restitution devrait se faire entre les mains de celui qui a offert les honoraires, avec, en plus, quelque indemnité de dommage-intérêt pour immobilisation injuste d'un capital pour un temps donné, contre la volonté formelle du donateur.

Mais, dites-vous, s'il recommence les messes interrompues, est-ce que le prêtre ne donne pas

plus qu'il ne doit ? — Non ! puisque ce qu'il devait, ce n'était pas simplement 30 messes quelconques, mais 30 messes *consécutives*, sous la très précise condition de leur continuité absolue. L'âme en purgatoire, cependant, profitera de ce supplément, c'est vrai ; mais c'est là du *per accidens* dans la question, et un *per accidens* que le prêtre ne doit attribuer qu'à sa personnelle faute, disons à sa générosité forcée, réparatrice d'une faute commise par lui dans l'exécution du contrat primitif.

En nous plaçant même à votre point de vue, c'est-à-dire en supposant que l'interruption du trentain a pour effet d'empêcher la « délivrance immédiate » de l'âme qui souffre dans le Purgatoire, il est facile de montrer la faiblesse de votre raisonnement. Cette âme, d'après vous, aurait au moins le bénéfice acquis des messes déjà célébrées. Oui, sans doute, mais elle aurait aussi à subir le terrible dommage de voir se prolonger son temps de Purgatoire, à cause de la négligence du prêtre qui a interrompu le trentain. N'est-ce donc pas là un dommage grave, qui demande réparation, laquelle en justice n'est pleinement possible que par la célébration du trentain intégral promis, et dûment payé ?

Quant à compenser le susdit dommage par le gain d'une indulgence plénière, outre que ce genre de réparation ne serait pas du tout du goût des fidèles, il faut avouer qu'il serait manifestement insuffisant. Ne gagne pas qui veut plénièrement une indulgence plénière ! Nous sommes là sur le terrain mouvant des dispositions subjectives de la dévotion privée, autrement incertaines et théologiquement inefficaces que l'œuvre du sacrifice eucharistique, à laquelle les fidèles ont bien raison d'accorder plus de puissance, pour la délivrance d'une âme, qu'à la ferveur de charité du prêtre qui n'a pas eu la délicatesse de tenir en bonne justice la parole qu'il leur avait donnée pour la célébration d'un trentain de messes, telle que l'Eglise l'entend et l'approuve.

Que la stricte obligation d'une pareille continuité soit ennuyeuse, et parfois dure à accomplir, c'est évident. Aussi ne faut-il l'accepter qu'à bon escient. Nous savons des endroits où, à cause de cette difficulté spéciale, on exige un honoraire global supérieur au tarif normal des messes isolées. Rien de plus juste, et les fidèles le comprennent aisément. Encore faut-il, pourtant, lorsqu'on s'est engagé sur un point aussi clair, et en présence d'une intention aussi formelle de la part des gens qui offrent l'honoraire, encore faut-il, disons-nous, faire honneur à la parole donnée en échange de l'argent versé.

Q. — Officiales quidam publici in his Statibus Fœderatis matrimoniis assistere possunt, quæ deinceps eo ipso juxta leges civiles valida habentur. Titus tali munere fungens optime cognoscit leges novas Decreti *Ne Temere* de matrimonio, et exinde multum turbatur : nam ipsum munus difficultatibus obnoxium est. Quod si ei non liceat matrimoniis præsentiam suam præstare, simpliciter arcendi sunt ab ipso munere omnes catholici. Petit igitur a Confessario quid sibi agendum. Episcopaliana est sponsa, quæ insistit ut matrimonium vel coram ministro protestantico vel coram magistratu civili ineatur. Titus benigne monet sponsum catholicum de necessitate assistentiæ parochi, sed frustra. In neutro casu potest Titus, qui non est dives, assistentiam denegare absque periculo munus suum amittendi.

R. — Hæc est quæstio cooperationis, trita satis apud auctores, nec, ut videtur, aliter tractanda ac illa quæ nuper mota fuit in Gallia et in Belgio, occasione divortii civilis in publico Codice juris introducti. Vide igitur quæ fuse, in ephemeridibus catholicis et probatis auctoribus hujusce temporis, fuerunt discussa et ad practicas conclusiones deducta. Attamen, quia res est ad forum externum pertinens, quæ ideo nequit plene, independenter a principiis juris publici, resolvi, nulla videtur prudenter statuenda agendi methodus, nisi prius petitum fuerit et obtentum consilium Episcopi, cujus est, in his ambagibus, viam tuto sacerdotibus ineundam adaperire. Dato, demum, quod nec possibilis appareat recursus ad Episcopum, neque prompta consultatio auctorum, revocet diligenter in memoriam confessarius principia moralia nota de cooperatione, eaque, quo meliori fieri poterit modo, curet a pœnitentibus, pro opportunitate circumstantiarum, observanda.

Q. — En 1909, p. 1146, l'*Ami du Clergé* a traité la question de la guérison à distance, v. g. le maréchal-ferrant guérissant les chevaux de l'angine par la récitation de 5 *Pater* et 5 *Ave*. Cette guérison, faisait-on observer, est objectivement mauvaise, attendu qu'elle est entachée de superstition. Subjectivement, elle est exempte de culpabilité, car il est admissible qu'une personne, même bonne chrétienne, obtienne telle ou telle guérison, comme instrument inconscient de la puissance diabolique...

Je crois qu'il ne serait pas prudent d'enseigner ce point de notre doctrine aux fidèles, qui seraient très probablement étonnés et peut-être scandalisés.

Supposons le maréchal-ferrant mal intentionné. Ne serait-il pas injurieux à Dieu d'admettre qu'on provoquerait telle ou telle maladie par la récitation des 5 *Pater* et *Ave* ? En d'autres termes, un mauvais effet ne saurait être produit par un acte objectivement bon. Dieu ne saurait exaucer des prières faites dans un mauvais but ; elles seraient sans résultat. Pour nuire, il doit falloir assurément un pacte avec le démon.

R. — Nous ne voulons pas revenir sur la question traitée à l'endroit indiqué, mais seulement ajouter quelques réflexions et rectifications à l'adresse de notre correspondant.

« Je crois, nous dit-il, qu'il ne serait pas prudent d'enseigner ce point de notre doctrine aux fidèles, qui seraient probablement étonnés et scandalisés. » D'abord il ne s'agit pas ici, à proprement parler, d'un point de la doctrine catholique, mais seulement de l'appréciation et de l'explication d'un fait actuel quelque peu étrange données par un théologien auquel rigoureusement on n'est pas obligé de croire ; ce n'est donc pas la même chose. Ensuite, tout ce que disent les théologiens, même les plus sensés, n'est pas pour

être enseigné à tout le monde, mais seulement à ceux qui sont capables de le comprendre.

« Supposons, ajoute-t-il, le maréchal-ferrant mal intentionné. Ne serait-il pas injurieux à Dieu d'admettre qu'on provoquerait telle ou telle maladie par la récitation des cinq *Pater* et *Ave?* » Aussi nous ne l'admettons pas non plus. Si les guérisseurs se servent quelquefois de prières pour obtenir ces guérisons bonnes et souhaitables en elles-mêmes, les malfaiteurs ou donneurs de sorts vrais ou prétendus (ce que nous n'examinons pas ici) agissent tout autrement. Et si non pas les prières, mais la mauvaise intention de celui qui les récite pouvait produire une maladie par l'intervention du démon, ce ne serait jamais infailliblement, *toties quoties*, mais seulement autant que Dieu le permettrait (le démon ne pouvant rien sans la permission de Dieu), et Dieu ne permettrait ce qui semblerait injurieux à lui-même, qu'autant que, d'un autre côté au moins, il en pourrait tirer sa gloire.

« En d'autres termes, ajoute-t-il encore, un mauvais effet ne saurait être produit par un acte objectivement bon. Dieu ne saurait exaucer des prières faites dans un mauvais but ; elles seraient sans résultat. » Sans doute un acte objectivement bon ne saurait produire un mauvais effet, s'il n'y avait que l'acte lui-même ; mais si l'intention est mauvaise, elle vicie l'acte qui alors peut devenir foncièrement mauvais et produire un mauvais effet ; et Dieu peut exaucer des prières faites dans un mauvais but, ou bien pour la punition de celui qui les fait ou d'un autre qui la mérite aussi, ou enfin pour en retirer sa gloire d'une autre manière.

« Pour nuire il doit falloir assurément un pacte avec le démon. » Sans doute avec un tel pacte on doit pouvoir nuire davantage ; mais que de personnes savent fort bien nuire aux autres, sans avoir fait un vrai pacte avec le démon !

Comme nous le voyons, toutes les assertions de notre correspondant ont quelque chose de vrai ; mais elles sont trop générales, et par là-même souffrent bien des exceptions, et avaient besoin de rectifications.

Q. — Une religieuse, interrogée par sa supérieure sur ce qui se dit ou se fait dans la communauté, se demande si et comment elle doit répondre. Ces délations lui paraissent odieuses ; puis elle craint que sa supérieure, s'en servant pour la direction de la communauté, ne fasse connaître que ces révélations lui viennent d'une religieuse.

Supposé qu'elle soit tenue à renseigner sa supérieure, peut-elle taire le nom des compagnes sur le compte desquelles il y aurait à redire ?

R. — Dans une remarque donnée le 26 avril 1890 relativement aux constitutions des *Sœurs de N.-D. des Missions à Lyon*, on lit : « In capitulis culparum... *reciproca accusatio* sororum est *expungenda.* »

Cette animadversion fait allusion à une pratique qui avait cours dans certains instituts. Une sœur étant à genoux au milieu de la salle capitulaire, les autres, interrogées l'une après l'autre par la supérieure, disaient les défauts qu'elles avaient remarqués dans leur compagne. Cet exercice d'humilité a été sagement supprimé à cause des abus qu'il pouvait entraîner.

Nous tirons de là les conclusions suivantes :

1° Une religieuse, interrogée par sa supérieure sur ce qui se fait ou se dit dans la communauté, n'est pas obligée de répondre pour des choses qui ne sont pas publiques, ou qui ne le deviendront pas bientôt.

2° Si, dans l'intérêt général, elle croit devoir répondre, il ne lui est pas permis de nommer les personnes ; en le faisant, elle va contre la pensée du Saint-Siège [1].

Q. — Un prêtre possédant quelque argent placé en titres, dans le but de se créer quelques disponibilités de plus qui l'aident à vivre dans sa paroisse, se permet de le faire ainsi fructifier :

A la veille du détachement des coupons, ces titres, ayant atteint toute leur plus-value, sont échangés contre d'autres titres dont les coupons sont détachables plus tard, ou encore sont vendus et rachetés quand ils sont devenus un peu plus avantageux par la baisse de leurs cours.

Que pense l'*Ami* de cette façon d'agir ? Ce prêtre n'est-il pas bien excusable aujourd'hui ?

R. — Voilà un commerce qui n'est guère plus compromettant au point de vue canonique légal, que pratiquement susceptible d'enrichir son négociant. Il n'est pas défendu de déplacer un prêt, à un moment donné, pour le placer autrement, de manière à en retirer un revenu plus avantageux. Il n'y a là, en somme, qu'une succession d'opérations qui sont en soi, chacune à part, très licites, comme œuvres de « gestion économique. »

Mais ces sortes d' « arbitrages, » comme on dit en langage de Bourse, ne se peuvent exécuter de façon continue, au moins sur marché réel. La succession n'en saurait donc être assez rapide pour constituer une négociation financière proprement dite et prolongée, au sens que le droit canonique tient pour suspect. — Vous parlez de vendre des titres à plus-value au moment de l'échéance du coupon pour en acheter d'autres à coupons plus tardifs. Avez-vous réfléchi que la plus-value des premiers vient précisément du coupon lui-même, à telle enseigne que le lendemain du détachement du coupon le titre baissera subitement d'une somme à peu près égale à celle du coupon détaché ? Où est alors le bénéfice de votre opération, si vous mettez à l'avance dans votre poche, sous couleur de gain à la vente, l'argent que le coupon vous aurait rapporté ?

Soit un titre dont la valeur normale oscille autour de 500 fr. A 4 % le coupon semestriel est de 10 fr. Supposons que les dates d'échéances soient le 1er juillet et le 1er janvier. Après le paiement du coupon en janvier, le titre tombe à 500 fr., suit une

[1] Battandier, *Guide canonique*, 1908, n. 239, p. 210.

marche ascensionnelle qui l'amène en juin à 509 fr. Vous voyez à la cote un autre titre analogue qui pour la même valeur de coupon n'est qu'à 500 fr., et vous vous dites : « En vendant le premier titre pour acheter l'autre, je gagnerai la différence des cours, soit une somme de 9 fr. ou 9 fr. 50. »

Erreur ! Vous perdrez, au contraire. Car votre second titre ne vous donnera ses 10 fr. de coupon que dans six mois, au bout desquels vous vous trouverez avoir encaissé 19 fr. (ou plutôt 18 ou 17 à cause des frais de poste et de courtage) au lieu de 20 fr. que vous auriez tranquillement perçus avec les deux coupons successifs de votre première obligation. Avouez que l'opération n'en vaut pas la peine. Passe encore, si la seconde valeur, pour un même intérêt, était notablement inférieure à l'autre. Alors, c'est un arbitrage en règle, et il resteterait à savoir si la comparaison des valeurs, au point de vue de leur sécurité et garantie relative, justifie l'opération, y compris la compensation des frais de vente et d'achat. C'est là une tout autre affaire que celle dont vous parlez, qui peut avoir sa raison d'être occasionnellement plus avantageuse que l'arbitrage basé sur une simple plus-value due à la différence des dates d'échéance des coupons. Aussi trouvons-nous plus digne d'attention cette hypothèse que vise votre seconde question.

Nous l'avons déjà sommairement traitée plus haut en disant qu'il n'était point défendu de chercher le meilleur placement de son argent avec intérêt légitime, et donc qu'il n'était pas défendu de pratiquer l'opération des prêts successifs sous forme de ventes et d'achats de titres, suivant l'avantage que peut offrir la variation des cours. Entendons-nous bien cependant. Si elle était répétée de façon continue et sur vente et achat fictifs, avec la seule réalisation des différences, nous ne regarderions pas ce « jeu de Bourse » comme permis aux clercs.

Mais tout autre est la condition, par exemple, d'un ecclésiastique qui a placé, supposons-le, une somme donnée de son personnel capital en Consolidés Russes et qui, voyant ceux-ci atteindre le pair, au-delà duquel ils ne peuvent faire que de rester « lourds » ou de rétrograder, les vend pour acheter, au taux toujours réduit de l'émission, des valeurs nouvelles analogues, moins chères, rapportant une rente au moins égale, sinon supérieure. Pareille occasion ne se rencontre pas souvent, et si, pour un gain maigre, l'on se permettait de souvent la renouveler, on courrait grand risque d'y subir des pertes sérieuses, en raison des frais, sans compter l'aléa de perte qui plane toujours quelque peu sur des valeurs inédites qui n'ont pas encore subi l'épreuve prolongée du marché régulier en Bourse. Jamais la pratique prudente de l'arbitrage, sur vente et achat réel de titres, donc sans spéculation fictive, ne tournera à la spéculation proprement dite du jeu de Bourse. Et si vous êtes prudent, cher confrère, vous n'y aurez que rarement recours, et non sans avoir pris conseil d'un financier éclairé et consciencieux, qui vous démontrera sans peine que vous n'avez pas de gros bénéfices à attendre de ce côté-là.

Q. — Un père de famille, follement épris d'un jeune homme de condition très inférieure et dont il connaissait la mauvaise conduite, le fit épouser à sa propre fille, à la suite de menaces et de violences, qui peuvent être prouvées par de sérieux témoignages. Au bout de quelque temps, la jeune femme, après avoir eu un enfant, quitta son époux et se retira auprès de sa mère devenue veuve ; puis elle contracta une union civile.

Les nouveaux conjoints voudraient régulariser leur union devant l'Eglise, et tout d'abord, par conséquent, faire prononcer la nullité du mariage jadis contracté.

Ils ont exposé leur cas. On leur a dit qu'ils avaient chance de réussir, mais que l'époux abandonné devait être cité devant le tribunal ecclésiastique.

Comment faire ? Cet homme, si on le retrouve, ne voudra certainement pas être utile à son épouse, qu'il hait profondément, et refusera de témoigner.

R. — Priez qu'une personne autorisée, un prêtre autant que possible, rédige, de façon très simple, et suffisamment complète, un mémoire où seront exposés tous les faits constituant l'historique de la cause. Pas d'appréciations, ni de dissertations, ni de réflexions d'aucune sorte : le dossier objectif de l'affaire, et rien de plus, avec, en conclusion, la demande de l'oratrice en nullité de mariage pour défaut initial de consentement (consentement forcé...). Qu'on joigne les pièces utiles, s'il y en a, et qu'on ajoute, sur feuille ou lettre séparée, un mot de recommandation du curé de la personne ou de toute autre personne ecclésiastiquement qualifiée. Ceci fait, le mémoire (signé si l'on veut de son rédacteur et de la partie intéressée, mais ce n'est pas nécessaire, ce papier n'étant qu'une simple note introductive et préparatoire, qui devra être remplacée par une autre du même genre, mais de caractère officiel), ceci fait, disons-nous, il faut envoyer ce mémoire avec la supplique de l'oratrice, à part dans une lettre *ad hoc*, à l'évêché, ou, ce qui serait mieux, la faire remettre directement avec présentation orale entre les mains de l'Evêque ou d'un Vicaire général, ou du personnage chargé des affaires matrimoniales dans la curie épiscopale. Attendre la réponse de l'Ordinaire, qui fera instruire la cause, ou bien suggèrera tout autre parti à prendre. En cas de besoin, nous consulter à nouveau. Nous verrons à donner, s'il y a lieu, un complément de renseignements. Ne pas se dissimuler que l'absence du mari est une grosse difficulté. Pas une impossibilité cependant, si par ailleurs le fait du consentement initial nul, par défaut de suffisante liberté, peut être établi sur de solides témoignages. Le mieux serait de consulter un canoniste expérimenté, bien au courant de ces sortes d'affaires, qui sont fort difficiles à débrouiller.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

La Famille, l'Eglise et l'Etat dans l'Education, par le chan. Duballet.— Un vol. in-8 de 350 p., 4 fr. — Chez l'auteur, à Pullay, par Verneuil (Eure).

La littérature catholique ne manquait point d'excellentes études sur les droits respectifs de la famille, de l'Eglise et de l'Etat en matière d'enseignement. Les sources bibliographiques consultées par l'auteur de ce volume, et soigneusement indiquées par lui à la fin de son travail, sont là pour en témoigner suffisamment. L'on sait d'ailleurs à quel point, et pourquoi, la question du droit d'enseignement est, depuis ces dernières années surtout, au premier plan de l'actualité. Le mérite de M. Duballet n'est donc pas de présenter de l'inédit à son lecteur, mais de lui offrir, dans une synthèse d'ensemble, tout un plan complet de doctrine et de conclusions pratiques sur le problème fameux.

Malgré la banalité de la formule, il nous faut bien dire, parce que c'est vrai, que ce livre vient à son heure, en plein feu de la bataille scolaire, qui n'est pas près de finir, et pour laquelle il constituera, entre les mains du polémiste catholique, une arme de premier choix. C'est plus qu'une arme, en réalité. Il n'y a vraiment aucune exagération à le représenter comme un arsenal, où quiconque est intéressé dans la controverse scolaire est assuré de trouver toutes les bonnes raisons de la thèse juste relativement au droit d'enseigner, toutes les bonnes réponses aux objections qu'elle soulève. Successivement l'auteur étudie, au point de vue de l'enseignement, les droits et devoirs de la *Famille*, de l'*Eglise* et de l'*Etat*, non sans avoir préalablement défini, dans un chapitre préliminaire, la vraie notion de l'enseignement et de l'éducation, et établi l'impossibilité, au moins pratique, de séparer, comme de bons esprits sont parfois portés à le faire, la formation théorique de l'intelligence et l'éducation morale de la volonté.

M. Duballet n'est pas un professeur, ou ne veut pas se montrer tel. Peut-être, après tout, a-t-il raison. Si l'allure, un peu oratoire et libre, de sa discussion semble faire tort à la précision didactique de ses arguments, donne moins l'impression du raisonnement classique, elle y gagne par contre en intérêt de lecture, et aussi peut-être en efficacité immédiate de plus chaude persuasion. C'est déjà faire un éloge rare d'un pareil livre, sur un sujet passablement abstrait et difficile, que de dire qu'il se lit d'un bout à l'autre avec plaisir. Avec profit aussi, ajouterons-nous aussitôt, étant donné la rigoureuse orthodoxie et la parfaite clarté des conclusions.

M. Duballet s'est fait une place honorable dans notre littérature canonique contemporaine par nombre d'études estimées que connaissent et apprécient les professionnels. L'incontestable valeur de ce nouveau travail n'est pas pour diminuer sa réputation acquise de maître compétent ès-choses de droit naturel et ecclésiastique. Bien au contraire ! Aussi sommes-nous à l'aise pour lui présenter une observation, toute superficielle d'ailleurs et sans portée critique sérieuse sur l'ensemble de son œuvre. Avec une plume prompte et aisée comme la sienne, il arrive que le flou imprécis de la phrase, et parfois du plan, gêne un peu la netteté des idées. Il n'y a pas de contradictions dans les thèses que développe ce volume ; nous nous plaisons à le reconnaître. Mais la sincérité nous oblige à dire que nous avons dû relire attentivement et comparer avec soin plusieurs pages, pour échapper à l'impression de contradiction apparente que nous avait donnée tout d'abord une première lecture. C'est ainsi, par exemple, que dans un endroit l'on nie à l'Etat le droit d'enseigner, qu'on lui accorde finalement dans un autre ; qu'on refuse ici, en termes assez tranchants, à l'Etat le droit de s'immiscer dans le régime intérieur des écoles privées, alors que plus loin on lui accorde d'amples droits d'ingérence, par le contrôle des capacités pédagogiques. Sans doute, encore une fois, l'auteur pose d'un côté un principe avec ses arêtes vives, et de l'autre il formule des exceptions. Mieux eût valu, semble-t-il, mettre le tout dans une même formule, ou tout au moins préparer par une distinction précise les diverses manières légitimes de conclure, tantôt pour, tantôt contre, sur le même point. Sur le droit d'enseigner que l'opinion catholique dominante reconnaît volontiers à l'Etat, et contre lequel l'auteur paraît s'insurger, pourquoi n'avoir pas distingué tout de suite ces deux choses *toto cœlo* différentes : l'Etat *docteur* et l'Etat *entrepreneur* d'enseignement ? L'Etat n'est jamais et ne peut jamais être, en tant qu'Etat, *maître d'école*, avoir sa doctrine, la communiquer au nom de son autorité sociale. Ce qui n'empêche pas du tout que l'Etat puisse *ouvrir des écoles* (jure suppletorio) là où c'est nécessaire. M. Duballet ne nie pas ce dernier droit, et les auteurs dont il dit se séparer n'affirment pas le premier. Quoi alors ? Tout le monde est d'accord ! Mieux valait le dire dès le début que de laisser supposer le contraire au lecteur, toujours désireux d'économiser son temps, et de saisir du premier coup la pensée intégrale d'un auteur.

Mais, nous voulons le redire, c'est là une observation qui n'est même pas à proprement parler une critique, qui vise plutôt un détail d'exposition dans la forme que le fond des idées, qui n'enlève rien à la sincérité de l'appréciation flatteuse que nous émettions tout à l'heure et que mérite incontestablement cette monographie. Nous la recommandons bien volontiers à ceux de nos lecteurs qu'intéresse particulièrement la théorie philosophique et théologique du problème de l'enseignement, et qui n'auraient pas sous la main les thèses doctrinales classiques des bons auteurs, dont ce volume leur offre un résumé bien complet, très orthodoxe, et facile à lire.

Eusèbe. **Histoire ecclésiastique.** T. II : *Livres V-VIII.* Texte grec et trad. fr., par L. Grapin, curé-doyen de Nuits. — In-12 de 562 p., 5 f. — Paris, Picard.

Sainte Fare. *Sa vie et son culte,* par H.-M. Delsart. — In-12 de xv-372 p., 3 f. 50. — Paris, Gabalda.

Le Martyrologe, par J. Baudot. — **Saint Justin,** par A. Béry. — **Saint Pie V,** par Paul Deslandres. — **Sœur Rosalie,** par F. Laudet. — Brochures in-16 de 60 p., à 0 f. 60. — Paris, Bloud.

Histoire du village de Mattaincourt en Lorraine, par F. Bonnard. — In-8 de 240 p., 6 f. — Paris, Picard.

L'âme valdôtaine de saint Anselme et de saint Grat, par l'abbé A. Petigat. — In-8 de 32 p. — Aoste (Haute-Italie), Imprimerie catholique.

I. — M. Grapin donne le tome II de son Eusèbe, dans la très docte collection *Textes et Docu-*

ments. On se souvient que l'*Histoire* d'Eusèbe, qui embrasse les trois premiers siècles, de la naissance du Christ au triomphe de Constantin, est en dix livres. Ce tome II de M. Grapin se fermant sur le livre VIII, l'édition sera complète en trois volumes. Edition très élégante ; traduction fluide. Ces livres V-VIII racontent la seconde moitié du IIe siècle et la première du IIIe, Antonin le Pieux, Marc-Aurèle, Commode, Septime Sévère, Dèce, Valérien, les douleurs de l'Eglise : persécutions des Césars, hérésies ou schismes dans son sein : schisme de Blastus, pseudo-prophètes, hérésies des Helcésaïtes, de Montan, de Sabellius, de Novat, de Paul de Samosate, des Manichéens, querelle de la Pâque ; gloires patristiques : saint Irénée de Lyon, saint Denys d'Alexandrie, Clément et Origène, etc. Ce sont pages de vigoureuse saveur chrétienne ; c'est du meilleur Eusèbe, l'Eusèbe de l'*Histoire ecclésiastique*, sur lequel n'a point encore déteint l'Eusèbe de la *Vie de Constantin*.

II. — L'abbaye de Sainte-Fare, ou Faremoutier, a été très illustre dans l'ancienne France ; et nous avons tous encore au fond de nos mémoires le morceau célèbre de l'*Oraison funèbre de la Palatine :* « Dans la solitude de Sainte-Fare, dans cette sainte montagne que Dieu avait choisie depuis mille ans, etc. »

La Révolution a éteint tout ce lustre, comme elle a éteint tant d'autres gloires ; mais le culte de sainte Fare est resté populaire au diocèse de Meaux. Il mérite de le redevenir partout ; et le volume très élégant que Mme Delsart vient de lui consacrer, sera le bienvenu des dévots de sainte Fare non moins que des historiens. Il est aussi agréablement écrit que solidement documenté ; l'Index alphabétique des noms de personnes et de lieux en révèle dès le premier coup d'œil la richesse historique, et une douzaine de phototypies hors texte complètent le charme. Deux parties : 1° la Sainte, et 2° la Thaumaturge, ou histoire de son culte et de ses miracles à travers les siècles, jusqu'à la Révolution ; série d'Appendices précieux pour l'histoire de l'Eglise franque au VIIe siècle.

La fondation de sainte Fare (entre 614 et 624) se rattache au grand mouvement monastique déterminé dans notre pays au VIIe siècle, entre Seine et Rhin, par les moines irlandais, saint Colomban et ses disciples (*Ami* 1904, p. 255-256). Elle est un chapitre fort intéressant de l'histoire de la civilisation chrétienne chez ces Francs qui, en cette aube de siècle, sortaient à peine des horreurs de Frédégonde et de Brunehaut. Sainte Fare c'est la grande dame qui, dès sa plus tendre jeunesse, renonce à toutes les pompes du siècle et vole à la solitude des Saints, mais une solitude où l'Esprit de Dieu ne la laisse pas s'absorber. Pour apparaître moins mêlée qu'une sainte Geneviève ou une sainte Clotilde à la vie politique et sociale de son temps, elle n'oublie pas son peuple dans ses oraisons, et nous la voyons en relations étroites avec les évêques, les abbés et abbesses, moines et moniales qui de son temps parvinrent en si grand nombre à la sainteté. Le livre de Mme Delsart sera très précieux aux historiens ; mais je souhaite que beaucoup de lecteurs qui ne se piquent pas spécialement d'histoire ou d'érudition, viennent respirer ici simplement le parfum de cette sainteté et s'éclairer au rayonnement de ces vertus monastiques sur toute la civilisation de l'époque.

III - VI. — Quatre brèves brochures de la collection *Science et Religion*. — Dom Baudot, de Farnborough, nous donne une vue d'ensemble sur l'histoire des Martyrologes au moyen âge, puis du Martyrologe romain tel qu'il fut entrepris sous Grégoire XIII en 1580 et achevé sous Sixte-Quint en 1586. Et c'est une histoire qui, tout en nous aidant à nous rendre compte des imperfections qui se sont glissées dans ces textes, nous en inspire en même temps un respect plus filial et une vénération plus éclairée. Restons fidèles à ces « Annales de la Sainteté », à ce « Livre d'or du Christianisme. »

M. Béry nous veut présenter la vie et la doctrine de saint Justin. Dans la doctrine ou plutôt dans la terminologie de saint Justin, il y a beaucoup de points difficiles ; nous avons eu l'occasion d'en expliquer plus d'un ici, et ce n'est pas dans les courtes pages de M. Béry qu'on trouvera même une clef exégétique. Les quelques pages biographiques qui ouvrent la brochure ne sont pas des mieux réussies. M. Béry mentionne l'opinion des critiques modernes qui ne voient qu'un personnage fictif dans le vieillard à qui Justin a dû sa conversion : « Peut-être serait-il, en effet, ajoute-t-il, un peu téméraire de présenter la conversion de saint Justin comme un fait rigoureusement miraculeux. » Combien nous aimons mieux la simplicité du récit que M. de Champagny a donné d'après saint Justin lui-même (*Antonins*, II, p. 480) ! Que nos lecteurs relisent la douzaine de pages consacrées à saint Justin dans ce volume de Champagny, et mieux encore, l'excellente traduction des *Apologies*, par M. Pautigny (*Ami* 1907, p. 315).

La monographie de saint Pie V, par M. Paul Deslandres, archiviste-paléographe, est un excellent travail, concis, et n'omettant rien d'essentiel, écrit avec autant d'agrément que de sens et d'amour de l'Eglise. — « Ce saint, conclut M. Paul D., ne rentre guère dans l'opinion vulgaire que l'on a trop souvent sur ces serviteurs de Dieu. Saint Pie V, qui est actuellement le plus récent pape canonisé, avait su merveilleusement réunir en lui la piété profonde de l'ascète et l'énergie implacable de l'homme d'action : il est le digne contemporain de sainte Thérèse. » — M. Paul D. nous a donné jadis, en 2 forts vol. gr. in-8, sur saint Jean de Matha et l'Ordre des Trinitaires, un travail qui témoigne de sa haute compétence : nous nous féliciterions qu'il voulût bien de temps à autre, pour se reposer de ses travaux de longue haleine, nous écrire quelques monographies de papes comme son *Saint Pie V* (ne fût-ce que pour remplacer deux ou trois monographies papales qui, dans cette même collection *Science et Religion*, sont loin de valoir la sienne).

Sœur Rosalie (1787-1856) est restée, dans la mémoire du peuple de Paris et d'ailleurs, une des plus aimées héroïnes de la charité du XIXe siècle. Léon Aubineau lui a consacré un des meilleurs chapitres de ses *Serviteurs de Dieu;* le vicomte de Melun, une monographie excellente ; M. F. Laudet vient, à son tour, d'en parler correctement, en parfait homme du monde qu'il est.

VII. — Mattaincourt, c'est saint Pierre Fourier. Sans son saint curé, qui eût songé à écrire l'histoire de cet humble village de Lorraine ? Et quel dommage c'eût été ! M. Fourier Bonnard, qui a donné jadis le meilleur de sa vie à sa monumentale *Histoire de l'Abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, vient d'appliquer sa sagacité d'érudit aux archives de Mattaincourt : il passe rapidement, faute de documents, sur les origines moyenâgeuses, du XIe au XIIIe siècle (étymologie probable : Martinicurtis) ; puis, au XVe siècle, les sources se font plus abondantes, et il fait revivre sous nos yeux avec grand charme ce milieu si curieux mi-paysan mi-industriel, occupé au commerce et à la fabrication des draps, parfois aussi à un commerce de genre tout spécial... avec le Malin, fortement travaillé à la fin du XVIe siècle par les luthériens d'Allemagne et les huguenots de Genève. S'ils

n'étaient pas huguenots eux-mêmes, les Mattaincourois semblent bien avoir été sérieusement teintés de mécréance et de scepticisme, jusqu'au temps où saint Pierre Fourier leur fut envoyé comme curé et passa chez eux en cette qualité trente-cinq ans (1597-1632). Après saint Pierre Fourier, après les grandes calamités qui marquent pour ce pays le premier tiers du XVIIe siècle, la peste, la guerre (de Trente Ans), la rage des procès de sorcellerie, une nouvelle ère s'inaugure. Mattaincourt devient pays de pèlerinage. C'est le Mattaincourt d'ancien régime, qui fait bonne et heureuse figure, malgré certaines déclamations insérées dans le *Cahier des doléances* de l'assemblée qui y fut tenue le 8 mars 1789... La Révolution éclate ; et à Mattaincourt comme partout, nous trouvons le fameux *Comité de surveillance* (ces Sociétés dites populaires que l'on qualifiait, à la Convention, « œil du peuple »), qui désaffecte le couvent de la Congrégation de Notre-Dame et l'érige en *Temple de la Raison*. — Après la tempête, le calme ; et au XIXe siècle, presque toute l'histoire de Mattaincourt est d'ordre religieux et se confond avec l'histoire du culte de son saint curé.

VIII. — Les pages que l'on nous envoie d'Aoste sur saint Anselme sont tout à fait charmantes. Saint Anselme est né au Val d'Aoste ; et le commun des mortels superficiels croit qu'il n'a fait qu'y naître et songe tout de suite, quand il est question de sa formation, à l'abbaye normande dont il fut en effet la gloire. Illusion d'optique contre laquelle proteste aussi gentiment que doctement M. l'abbé Petigat. Saint Anselme a passé une vingtaine d'années au Val d'Aoste ; et quand il le quitte, ce n'est plus un enfant, plus même un jeune homme : « il se révèle à nous comme une âme formée, aimante, puissante, entière, maîtresse d'elle-même, qui a déjà acquis la vertu et que consomme le sacrifice... Dieu qui l'a conduit loin de nous, ne l'a pas exilé avant que son âme fût trempée par la grâce et imbibée de tous les parfums du pays natal » (p. 14, p. 20).

Saint Grat n'est pas, comme saint Anselme, un Docteur de l'Eglise universelle : il a été évêque d'Aoste et n'a vécu que pour sa patrie valdôtaine ; mais il a été tout pour elle : il a été la Providence surnaturelle qui a buriné l'âme valdôtaine, la Providence naturelle aussi qui a détourné de son peuple toutes sortes de fléaux. Sa gloire n'est pas égale à celle de S. Anselme par l'étendue, « mais elle lui est égale par l'intensité ». Et c'est pourquoi le peuple valdôtain vient de célébrer avec une ferveur filiale le XIe centenaire de sa mort. — Ces pages sont pénétrées d'un très délicat sentiment de l'influence bienfaisante du culte des Saints Patrons locaux.

Elles sont écrites dans un français fort savoureux, semé de quelques italianismes, ou plutôt de quelques valdôtismes qui ne sont point des inélégances, bien au contraire, qui nous font remonter aux sources pures de la langue : par ex., p. 9, on nous parle d'Humbert qui *initie* sa domination sur le haut Val d'Aoste ; p. 10, saint Anselme « ne *démontrera* jamais une passion patriotique bien forte pour son pays d'origine » ; p. 12 : « l'imagination pourrait nous *illustrer à grands reflets* ce travail caché et persistant par lequel un homme se forme » ; etc.

Luther et le Luthéranisme, par H. Denifle, O. P. — Traduction de l'allemand avec préface et notes, par J. Paquier, docteur ès-lettres, ancien administrateur de l'Eglise de la Sorbonne. — Tome I. In-12 de LXXIV-392 p., 3 f. 50. — Paris, Picard.

Les origines de la théologie moderne. I. *La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521),* par l'abbé A. Humbert. — In-12 de 357 p., 3 f. 50. — Paris, Gabalda.

Donatello, par E. Bertaux. — **Le Bernin,** par Marcel Reymond. — Vol. in-8 de 256 et 204 p., illustrés chacun de 24 photogravures hors texte, à 3 f. 50. — Paris, Plon.

Léonard de Vinci, par le baron Carra de Vaux. — In-16 de 63 p., 0 f. 60. — Paris, Bloud.

I. — Tout le monde connaît Denifle. On ne citerait pas, dans l'histoire humaine, beaucoup d'ouvrages qui aient soulevé une tempête comparable à celle que déchaîna son *Luther* il y a tantôt huit ans. De l'ouvrage et de l'auteur nous avons parlé plus d'une fois ici. Il fallait que cela fût traduit en français. On a quelque temps hésité à le faire, parce que vraiment c'est d'une difficulté peu commune : mainte page de ce livre vaut presque Rabelais. Denifle a voulu montrer à ses compatriotes d'Allemagne Luther tel qu'il a été. Et, dame ! Luther ce fut un bien vilain monsieur. De le comparer à Rabelais, ce serait faire injure à Rabelais. On n'a pas idée de l'épaisseur du cloaque où Luther s'est plongé et n'a cessé de s'enfoncer jusqu'à la fin de sa vie.

Ces lèvres, qui avaient dit la Messe et chanté l'Office monastique, ne déversaient plus qu'ordure, et une ordure dont aucune production de nos jours ne saurait donner une idée même approximative : Luther a souvent prétendu qu'il voulait par là étouffer les cris de sa conscience, étouffer au fond de ce cloaque le démon, auteur, disait-il, de ses remords. On peut l'en croire sur ce point. Ce n'est pas la passion impure qui peut suffire à rendre compte d'un pareil dévergondage : il y faut une autre explication ; et cette explication, on peut la trouver en effet dans la nécessité impérieuse de s'étourdir.

Par conséquent, ce livre n'est pas une lecture pour jeunes filles. Et le P. Denifle en a averti le public. Mais c'est une œuvre de puissante apologétique. Il faut qu'on sache ce qu'a été cet homme, et par quelles armes immondes il a attaqué l'Eglise sa mère.

La traduction de M. Paquier sera complète en trois volumes.

II. — C'est un tome I aussi que nous donne M. Humbert. Dès le titre, on voit qu'il établit une opposition entre la « théologie moderne » et la théologie du moyen âge, — une opposition qui ne tient pas seulement aux nécessités de la controverse contre les protestants, mais à la mentalité nouvelle qui s'est installée dans les milieux catholiques, sous la double influence, d'abord de la Réforme, mais auparavant déjà, et bien plus encore, de la Renaissance.

M. Humbert prononce même le mot de « révolution théologique. » Le mot est audacieux ; il peut se justifier, mais nous en aimerions autant un autre. Des modifications dans la position des problèmes, dans la direction des recherches, ne sont pas une révolution.

Au surplus, la révolution, si l'on tient à ce mot, ne fut pas heureuse. Les siècles écoulés depuis ce changement de tactique ne furent pas de grands siècles théologiques :

« Avec la Réforme, c'en est fait des Sentences et des Sommes. Plus de ces beaux monuments aux arêtes nettes, où tous les dogmes s'encadrent dans une suite logique et bien déduite... A la place de l'unité d'autrefois, apparaît une première distinction. Le dogme aura son compartiment et la morale le sien (séparation que saint Thomas rejetté dès le début de la *Somme*, I, q. I, a. 4). Puis de

chaque côté, certaines idées auxquelles leur généralité ou les controverses du moment donnent un relief plus accusé, groupent auprès d'elles les considérations théologiques. De là naissent les Traités du XVIIe siècle et du XVIIIe : Dieu, le Christ, l'Eglise, la Grâce, les Sacrements, tels sont, entre autres, les fragments des Sommes médiévales autour desquels se reconstruit la théologie moderne. Les chapelles ont remplacé la cathédrale. »

Cette orientation nouvelle, cette renonciation aux grandes synthèses de la scolastique n'est pas un progrès. On a pu y voir une nécessité de la défense doctrinale contre les erreurs de la Réforme. La théologie, la *sacra doctrina*, comme l'appelle saint Thomas, ne doit pourtant pas se réduire à n'être qu'œuvre de défense ! Il faut bâtir, faire œuvre d' « édification. » Le glaive d'une main, soit ; mais la truelle de l'autre, au moins ! Saint Thomas et les grands Docteurs de la scolastique ont polémiqué ; mais ils n'ont pas fait de la défensive l'essentiel de leur tâche. Le retour à leurs œuvres, sous l'impulsion impérative des Papes, est une des espérances du siècle qui naît ; et les grandioses exemples de synthèse doctrinale que Léon XIII a donnés dans ses Encycliques, seront féconds.

Quel jugement définitif M. Humbert portera-t-il sur cette période de l'histoire de la théologie ? Nous ne le savons pas encore. Il nous le dira quand il sera au terme de son travail, qu'il compte pousser jusqu'au Concile de Trente. Dans ce t. I, il embrasse la IIe moitié du XVe siècle et les vingt premières années du XVIe (1450-1521) ; il nous présente « le cadre vivant des passions » où l'ancienne discipline théologique à son déclin s'est rencontrée avec la nouvelle. Après un chapitre préliminaire sur « les directions traditionnelles » chez les Pères et les scolastiques, il nous parle successivement : — des *Précurseurs* (Wicliffe, les Lollards ; les théologiens biblistes allemands du XVe siècle) ; — de la *Nouvelle Science* (pseudo-renaissance biblique chez les humanistes italiens avec Valla, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole ; anglais, avec John Colet ; français avec Lefèvre d'Etaples et Josse Clichtone ; allemands avec Jean Reuchlin) ; — de la *Philosophia Christi* (premières œuvres théologiques d'Erasme, son édition de saint Jérôme et du texte grec du Nouveau Testament ; la philosophie du Christ substituée à la scolastique) ; — un chapitre Ve est intitulé : *Saint Jérôme contre saint Augustin :* saint Jérôme invoqué et tiré fortement à eux par les humanistes, Erasme, Reuchlin, Conrad Mutian, tandis que Luther, moine augustin, prétend se recommander de S. Augustin, ce qui fait l'objet des deux derniers chapitres : ch. VI, *la théologie de Wittenberg*, et ch. VII, *la Bible et saint Augustin*.

C'est, comme toutes les époques de Révolution, le temps des oppositions et des divorces factices, entre Pape et Concile, Eglise et Ecriture, Ecriture et Pères, Pères et scolastiques, Pères entre eux et scolastiques entre eux : mêlée générale ! Les scolastiques, par leurs distinctions, mettaient la clarté partout, et l'harmonie. Les humanistes et les réformateurs du XVe siècle brouillent tout, confondent tout, mettent tout aux prises.

III-IV. — *Donatello* et *Le Bernin* font partie de la collection *Les Maîtres de l'art*. On sait la beauté artistique de cette série. Chaque volume renferme 24 photogravures hors texte, qui sont d'une splendeur d'exécution incomparable. Rien que ces gravures suffiraient à assurer à ces monographies la faveur d'un public très nombreux. Mais le texte aussi est très soigné, confié toujours à des maîtres de la critique d'art.

Nos lecteurs seront heureux de faire ici connaissance avec le Florentin Donatello, né 1386, † 1466, le plus grand nom de la sculpture renaissante avant Michel-Ange : les 24 sujets reproduits dans ce volume sont tous religieux (sauf le portrait même de l'artiste) et réalisent un idéal qui n'a pas la grâce et la transfiguration surnaturelle d'un Angelico, mais dont la gravité presque tragique, même dans ses Vierges, est très impressionnante ; — avec le Napolitain Bernin ensuite, né 1598, † 1680, moins grand certainement dans l'histoire de l'art, mais bien plus connu en France parce qu'il y vint et qu'il y a laissé des œuvres, à Versailles et au Louvre, connu universellement grâce au renom (excessif) d'œuvres comme le Baldaquin de Saint-Pierre de Rome ou l'Extase de sainte Thérèse, et d'ailleurs le plus adulé peut-être des artistes en son vivant : on salue en lui, dès l'aurore de sa vie, un enfant prodige, le Michel-Ange de son siècle ; et tous les papes ensuite à Rome, et, à l'étranger, les rois les plus illustres comme Charles Ier en Angleterre et Louis XIII et Louis XIV en France, se disputent la gloire de l'avoir à leur service. L'auteur de ce *Bernin* est enthousiaste de son héros, et le défend au nom de l'esthétique de ce temps-là : même cette *Extase de sainte Thérèse* (p. 89), qui est encore aujourd'hui sur un autel de Sainte-Marie-de-la-Victoire à Rome et qui nous choque, ne choquait personne alors. C'est vrai ; mais tout de même ce n'est pas l'idéal de l'art chrétien. Et des représentations comme celle-là ont contribué à populariser la fausse idée que l'on s'est faite, en milieux superficiels, du mysticisme de sainte Thérèse et de la mystique catholique en général.

V. — M. Carra de Vaux, dans sa brève brochure, nous parle, non pas de l'artiste chez Léonard de Vinci, mais du penseur et du théoricien. Vinci a énormément écrit ; il notait, au jour le jour, au hasard des mouvements de sa pensée, toutes les idées qui lui venaient. Ses manuscrits, restés longtemps indéchiffrables ou indéchiffrés, sont aujourd'hui assez connus pour qu'on puisse espérer en condenser la substance en quelques pages d'une intelligence facile. C'est ce qu'a fait M. C. de Vaux. Quatre chapitres : théories de Vinci 1o sur les beaux-arts, 2o sur la cosmographie et l'histoire naturelle, 3o sur la mécanique, 4o sur la philosophie.

Homiletische Gedanken und Ratschlæge, par Mgr Keppler, évêque de Rottenburg. — In-12 de 114 p., 1 f. 50. — Fribourg, Herder.

L'Esprit de Taquinerie, par F. Nicolay, avocat à la Cour de Paris. — In-12 de VII-294 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

La Curiosité, par F. Queyrat, prof. de philosophie au Collège de Mauriac. — **Problèmes de psychologie affective,** par Th. Ribot, prof. au Collège de France. — Vol. in-12 de 142 et 172 p., à 2 f. 50. — Paris, Alcan.

Le Problème de l'Education, par Maurice Legendre, agrégé de l'Université. In-16 de 262 p., 3 f. 50. — **Nouvelles Orientations de la Morale,** par F. Palhoriès. In-16 de 162 p., 2 f. 50. — **Les Mutualités maternelles,** par le Dr Jacques Mornet. In-16 de 63 p., 1 f. — Paris, Bloud.

I. — L'an dernier, du 13 au 15 septembre, à Ravensburg, petite ville wurtembergeoise à quelques lieues du lac de Constance, a eu lieu pour la première fois un « Cours homilétique » à l'usage du clergé des pays de langue allemande. C'est le

début d'une institution qui pourra devenir pour le clergé de la prédication quelque chose d'analogue à ce que sont les Semaines sociales pour les hommes d'œuvres et d'action sociale. On est venu, à Ravensburg, très nombreux, d'Allemagne, de Suisse, d'Autriche. C'est Mgr Keppler qui a parlé ces trois jours : Ravensburg est sur son diocèse ; et si l'on a fait choix, pour ce premier « Cours homilétique », d'une ville sise au diocèse de Rottenburg, c'est vraisemblablement parce que nul aujourd'hui en Allemagne ne met, au service d'une doctrine très ferme et d'une très délicate entente du gouvernement pastoral, une éloquence comparable à celle de Mgr Keppler.

Mgr Keppler publie, dans le petit volume dont on a lu le titre plus haut, en une vingtaine de chapitres, la substance des enseignements qu'il a donnés au clergé allemand, au cours de ces trois journées. C'est donc un traité de prédication que l'on a ici, très concis, très condensé ; mais que de choses ! et dites avec quel tact !

La doctrine avant tout, et intégrale : n'en pas sacrifier la moindre parcelle, sous aucun prétexte : jamais on n'en eut plus besoin qu'aujourd'hui. Mais la présenter opportunément, en songeant à qui nous écoute. Mesurer la portée intellectuelle de nos auditoires : de longs exposés d'une heure ou plus, à la Bourdaloue, ne sont guère pour les auditoires d'aujourd'hui. Eviter le ton scolaire : les générations actuelles sont tellement saturées de fréquentation scolaire qu'elles ne supporteraient pas une prédication qui leur ferait l'effet d'une nouvelle heure de classe. Etre très doctrinal, ce qui ne veut pas dire doctrinaire. Savoir interrompre un enseignement commencé, si l'on s'aperçoit que l'auditoire ne peut vous suivre : suivre en ceci l'exemple de saint Paul qui, Heb. v, 11, n'hésite pas à interrompre son exposé du Sacerdoce du Christ : *quoniam imbecilles facti estis ad audiendum*. Etre clair, ce qui ne veut pas dire superficiel : c'est des profondeurs que jaillissent les eaux les plus claires. Il faut avoir approfondi beaucoup, pour exposer clairement au peuple. Si vous n'avez pas approfondi, tout se confond et s'embrume dans votre parole. Les prédicateurs, eux aussi, doivent prendre pour eux le mot du Seigneur : *Duc in altum*.

Défendre la foi, mais sans vaine polémique. Et que notre zèle apologétique ne nous fasse pas perdre de vue le point capital, qui est l'exposé positif de la vérité religieuse : faire briller d'abord la lumière, c'est le premier moyen de chasser les ténèbres. Ne pas oublier que la plus efficace des défensives, c'est souvent l'offensive. Ne pas se contenter de défendre nos positions contre les puissances d'incroyance. Ne pas montrer la vérité perpétuellement dans le rôle d'une accusée qui est obligée de se défendre : elle est, la vérité, elle est le juge né, le juge légitime du mensonge et de l'erreur, et elle a droit de les citer devant son tribunal. Attaquer les positions des adversaires : découvrir les faiblesses de leur argumentation ; remettre surtout la science à sa place, et combattre cette folie qu'elle affiche, de vouloir résoudre par elle-même et sans rien écouter qu'elle-même les problèmes les plus vastes et les plus profonds de la vie humaine et de l'âme, folie qui devient un péril pour toute civilisation et nous menace d'une tout à fait nouvelle espèce de barbarie. La foi a ses difficultés ; l'incroyance en a beaucoup plus encore, et son joug est autrement lourd.

Pour faire face à la question sociale, il n'est point du tout besoin d'installer dans nos chaires une « prédication sociale » : la prédication de la vérité chrétienne suffit : on y trouvera assez de lumière pour éclairer bien des situations troublées.

Pas non plus besoin de modifier notre prédication pour faire face à la manie individualiste de notre âge, au culte outrancier de la personnalité : raison de plus, au contraire, et facilité de plus, pour accentuer la dignité de notre âme, pour montrer dans le Christ le plus haut idéal de la personnalité, et dans l'imitation du Christ la voie unique qui nous conduira à la véritable liberté de l'esprit, à la grandeur de l'esprit, à la maîtrise de l'esprit sur lui-même. La vraie liberté de l'homme, le développement de sa personnalité est inséparablement uni à la reconnaissance de l'autorité. Ce n'est point à la souveraineté sur soi-même, mais à l'abdication sous le joug d'autrui, que conduit un individualisme sans frein. — Prêcher l'obéissance dans la langue de la liberté. Il n'est pas utile vraiment d'aligner et de faire manœuvrer les commandements de Dieu et de l'Eglise comme des policiers (il faut avoir vu manœuvrer la police allemande pour sentir l'humour exquis de cette comparaison) ; les présenter bien plutôt comme des amis, des bienfaiteurs, des guides, des anges gardiens. Entonner sur plein ton d'amour la série des prescriptions ou prohibitions de la loi de Dieu : n'est-ce pas l'amour en effet, et l'amour seul, qui a tout dicté ? n'est-ce pas l'amour qui est le but et la fin de tout ? *Finis præcepti est charitas* (I Tim., I, 5).

Chasser le pessimisme. Le pessimisme est en réalité le pire ennemi qui aujourd'hui nous menace, nous et notre prédication. Il ne peut avoir de bons effets ; il ne peut que mal faire, parce qu'il ne repose pas sur la vérité et que rien ne le justifie... Que de raisons nous avons de nous répéter le mot de saint Paul (I Cor., XVI, 9) : *Ostium nobis apertum est magnum et evidens (efficax) — et adversarii multi*, mais les adversaires eux-mêmes sont un nouveau motif de confiance : en définitive ils se trouveront avoir travaillé pour nous.

Ah ! prêchez joyeusement et prêchez la joie ! s'écrie Mgr Keppler sur le mot d'Isaïe, XL, 1 : « Consolez, consolez mon peuple ! » (sens du texte hébreu). Et qui plus que lui, qui plus que l'auteur de *Mehr Freude* (*Ami* 1910, p. 257), a droit de nous prêcher l'espérance et la joie ?

...Nous venons de glaner, au hasard de nos souvenirs, après lecture de ce livre charmant et « joyeux » autant qu'élevé et grave. Ce sont des pages superbes. Nous souhaitons que bientôt des traductions les mettent à la portée de tous les prêtres dans tous les pays du monde. Elles seront pour tous d'admirables thèmes de méditation ; et nous sommes sûrs que personne, ce livre en mains, ne sera tenté de trouver la méditation difficile.

II. — *L'Esprit de Taquinerie* est de l'auteur de *Enfants mal élevés*. Ce simple rappel est plus éloquent que tout ce que nous pourrions ajouter. *Enfants mal élevés* est à sa 32e édition. *L'esprit de Taquinerie* est assuré du même succès. On y apprendra (et on ne l'apprendra jamais assez) ce que c'est que la taquinerie, en général ; tout ce qu'elle cache de lâcheté ou d'orgueil ; les distinctions à faire entre taquiner, berner, bafouer, narguer, persifler, blaguer, mystifier, mécaniser, farces, niches, plaisanteries, agaceries, sarcasmes, impertinence ; — étude comparée de la taquinerie chez les tout jeunes enfants, garçons ou fillettes, chez les adultes, hommes ou femmes, chez les vieillards, chez les ecclésiastiques, les marins, les ouvriers, les paysans, les sourds-muets ; l'esprit agressif des bossus ; la taquinerie collective ; la taquinerie dans l'antiquité, — chez nos pères, — au regard de la mentalité juive, — en Angleterre, Amérique, Belgique, Espagne, Italie, Portugal, Allemagne, Hollande, Scandinavie, Russie, Turquie, Chine, Japon ; chez les non civilisés...

Très amusant, très fin, d'une richesse inépui-

sable d'observations ; — et en même temps très grave, et sujet de méditations très sérieuses. C'est un chapitre de psychologie dont les applications en morale, en bonne théologie morale, en pédagogie, en science de gouvernement, sont des plus fécondes.

III. — *La Curiosité :* un de ces mots, si nombreux dans la langue morale, qui revêtent des sens fort divers et se prêtent à des interprétations nuancées à l'infini. Dire d'un enfant qu'il est curieux, c'est formuler une critique ; le même qualificatif appliqué à un esprit, sera au contraire un éloge. Il y a presque autant de sortes de curiosités que d'individus. On trouve de la curiosité jusque chez les animaux : curiosité tout animale, qui toutefois, chez les singes, atteint, paraît-il, à un genre très supérieur. — Mais laissons les animaux. C'est surtout de curiosité humaine que s'occupe M. Queyrat. Et c'est un sujet immense, comme tout ce qui est de l'âme humaine.

Il y a la curiosité frivole : badauderie, faits divers, nouvellistes, goût des vains amusements, sports à la mode, tourisme, bibliomanie, érudition futile, manie des collections : rappelez-vous la galerie des collectionneurs de La Bruyère, le fleuriste, l'amateur d'oiseaux, d'insectes, d'estampes, de prunes, etc. — « Curiosité n'est que vanité », dit Pascal, — souvent beaucoup moins que cela encore, — ou pis que cela : La Rochefoucauld prononce le grand mot d'orgueil : « curiosité d'orgueil ».

L'orgueil est père de tous vices ; et il y a en effet la curiosité « maligne » : curiosité indiscrète ; curiosité malveillante ; curiosité des choses défendues ; curiosité cruelle : goût des spectacles barbares, sanglants, dans l'antiquité et de nos jours ; empressement de la foule aux Cours d'assises, aux exécutions publiques, etc.

Il y a enfin la curiosité féconde, — soit simplement utilitaire et pratique (curiosité, par exemple, de l'agriculteur dont l'intelligence est toujours en éveil, en quête des meilleures méthodes de culture, des meilleurs engrais, etc. : contraste avec le laboureur ignorant et routinier), — soit désintéressée ou scientifique : la passion du vrai chez le savant, chez le philosophe, chez l'explorateur.

Il y a les anomalies de la curiosité : absence de curiosité naturelle chez l'idiot, — ou curiosité instable chez l'imbécile ; — excès de curiosité ou ultra-curiosité ; — maladie du doute, ou supplice de la question ; etc.

Tout cela, anomalies, défauts, vices de la curiosité, est-il susceptible d'amendement ? Evidemment. Il y a une pédagogie de la curiosité, une éducation de la curiosité ; et notre auteur y donne les 40 pages finales de son livre.

Livre fort pratique, comme on voit, riche d'observations fécondes dont il nous sera très facile de faire l'application à la formation surnaturelle et à la perfection chrétienne.

IV. — M. Th. Ribot a beaucoup écrit, et l'on a eu souvent ici à parler de lui. On se souvient que toute sa psychologie est fondée sur la primauté de la *vie affective*. Entre la vie affective et la vie intellectuelle il établit une cloison étanche, en dépit de leurs influences réciproques : sentir et connaître sont pour lui deux manifestations totalement différentes et indépendantes l'une de l'autre.

On devine par là ce qu'il peut penser de ces intellectualistes qui dans l'âme humaine n'oublient que ses passions, estimant que l'homme se gouverne uniquement par les idées et qu'il suffit de l'éclairer pour le réformer.

Ces intellectualistes-là existent ; mais ce n'est pas dans nos rangs que M. Ribot les a trouvés. Il n'a pas tort de sourire à la vue du monceau de livres où tant de professeurs d'Université prétendent inculquer à notre intellect, comme ils feraient par un entonnoir, les règles de leur morale. Il ne croit pas à la vertu de l'idée en soi : les idées, pour lui, n'ont d'influence que si elles tombent sur un sol favorable, si elles ont une résonance dans l'organisme, si elles éveillent un désir, une émotion...

Tout cela a été connu bien avant M. Th. Ribot. Tout cela, sous une forme toutefois un peu moins anguleuse et mieux adaptée aux conditions de la vie, tout cela est vieux comme l'Evangile (parabole du Semeur), et probablement vieux comme le monde. Mais nous ne sommes pas fâchés de l'entendre rappeler par M. Ribot. Sa thèse fondamentale de la primauté de la vie affective, de l'irréductibilité des deux vies affective et intellectuelle, est excessive et fausse. Mais la masse des observations de détail par où il pense l'établir restent vraies la plupart, finement vues, très précieuses, très utilisables aux mains de nos confrères qui ont lu et médité sur ces questions les solutions de la morale chrétienne et notamment le traité des Passions de saint Thomas.

Dans le nouveau volume que nous annonçons, M. Th. Ribot aborde cette question de la vie affective en cinq de ses manifestations : 1° la conscience affective, 2° la mémoire affective, 3° l'antipathie, 4° la nature et la cause du plaisir, 5° l'illusion affective : illusions sur la valeur du plaisir et de la douleur, sur les besoins fonctionnels, sur la nature et la valeur réelle de nos sentiments : on s'imagine, par exemple, ressentir pour une personne un attachement profond et solide ; soudain, une absence vient nous en révéler la réelle fragilité, tandis qu'en d'autres cas c'est l'absence qui nous révélera profonde une affection qui semblait tiède et proche de l'indifférence ; etc.

Ces théories de M. Ribot ne sont pas purement théoriques. Elles sont d'une application de tous les instants en pratique, en pédagogie, en pastorale, en thérapeutique. Et ces applications, maintenues en de justes bornes, peuvent être très heureuses : un médecin, un pédagogue qui inspirent sympathie, confiance, affection à leurs malades, à leurs élèves, c'est-à-dire qui sont à même d'agir sur leur sensibilité, peuvent escompter beaucoup plus sûrement le succès, — un succès sujet à écueils ou à illusions, mais qui peut rester aussi d'excellent aloi si l'opérateur y veille.

V. — M. Maurice Legendre a beaucoup lu et beaucoup réfléchi sur plusieurs des chapitres qui tiennent à la question de l'éducation : métaphysique de l'enfance, premières créations du cœur, rôle de l'amour dans la famille et dans l'éducation familiale, place de l'amitié dans les humanités, la fin de l'éducation, la puissance de l'éducation, la vie éternelle. Il nous parle de tout cela avec éloquence, avec une noble chaleur d'âme, non sans une candeur exagérée et des illusions qui tiennent probablement au vague et à l'inachevé de sa pensée. Les éducateurs de profession liront ce livre avec fruit, en y apportant le discernement voulu.

VI. — Le P. Palhoriès, dont on n'a pas oublié la forte thèse sur Rosmini, présente au grand public, dans son nouveau volume, sous une forme vulgarisée et claire, trois études : 1° *féminisme et morale :* initiateurs du mouvement féministe, ses adversaires, ses résultats pratiques au triple point de vue juridique, politique et économique ; ses contrefaçons ; — 2° *Nietzsche et la morale de la force;* — 3° *le problème moral et la sociologie.*

VII. — Les Mutualités maternelles sont des œuvres à la fois de prévoyance et de bienfaisance qui assurent à leurs adhérentes une aide pécuniaire suffisante pour qu'elles puissent s'abstenir, à la fin de leur grossesse, de tout travail reconnu préjudiciable à leur santé et à la santé de l'enfant qu'elles portent, puis, se reposer pendant le mois consécutif à l'accouchement et donner à leurs enfants, jusqu'à l'âge de deux ans, les soins nécessaires.

Le Dr. Mornet, lauréat de l'Académie de Médecine et déjà très honorablement connu par une série d'études sur la protection de la maternité, nous donne, dans l'opuscule que nous annonçons, toutes indications utiles sur ces précieuses organisations.

Histoire de l'Eglise du IIIe au XIe siècle. IIe partie : *Le Christianisme et les Barbares*, par A. Dufourcq. In-12 de 351 p., 4 f. — **Histoire de l'Eglise,** par L. David et P. Lorette. In-16 de VIII-285 p., 3 f. — Paris, Bloud.

I. — M. Dufourcq poursuit activement son « Histoire générale de la religion judéo-chrétienne » ou *Passé chrétien*. Ce tome V qui vient de paraître, est le second et dernier du IIIe livre, intitulé *Epoque méditerranéenne* (lequel sera suivi d'un IVe intitulé *Epoque occidentale* ou histoire de l'Eglise depuis le XIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe).

Tout le monde admirera l'érudition étonnante de M. Dufourcq : sources antiques et dissertations d'aujourd'hui, il a tout lu, et les références qui meublent ses rez-de-chaussée constituent un répertoire d'un rare prix. Il est artiste aussi ; et chacun de ses chapitres est un tableau achevé, qui se lit avec un intérêt entraînant. Il lui manque quelque chose pourtant : nous ne dirons pas que c'est le sens chrétien, puisqu'il est un éminent chrétien et que le Ministère de l'Instruction publique, de qui il dépend, lui a fait expier l'an dernier ses convictions par une injustice criante en lui refusant une chaire à laquelle ses pairs ont reconnu qu'il avait plus de droits que l'Israélite qui lui fut préféré.

Il lui manque un certain sens historique. Il a lu tous les documents : cela ne suffit pas à ressusciter une période ou n'importe quel événement même de l'histoire. Les documents ne nous livrent que des bribes d'histoire, des fragments d'histoire, souvent dénués de sens par eux-mêmes. C'est ce sens qu'il faut trouver. De la poussière des documents, de cette poussière d'ossements, il faut reconstituer un squelette organisé, comme faisait Cuvier en paléontologie. Cela, ce n'est pas broder sur l'histoire, ce n'est pas inventer, ce n'est pas faire du roman ; ou bien, si l'on appelle cela roman, eh bien ! alors, tous les historiens sont romanciers. Tous interprètent, complètent, soufflent la vie à travers les documents, et une vie qui n'est pas chez tous la même, vie imaginaire chez les uns, et chez d'autres vie que l'on sent avoir été la vie réelle, que l'on sent être la reconstitution de la vie réelle. Quand on lit Paul Allard, ou Champagny, ou Montalembert, qui ont travaillé sur les mêmes périodes d'histoire que M. Dufourcq, et qui ont connu moins de documents que lui, on a une toute autre impression de réalité historique, on a le sentiment que c'est bien ainsi que les choses se sont passées, bien ainsi que l'Eglise s'est répandue et a vécu à travers le monde romain, bien ainsi que les moines ont défriché et civilisé l'Europe ravagée par les Barbares.

Avec M. Dufourcq, on a souvent l'impression toute contraire. Les faits apportés sont matériellement exacts ; mais les conclusions que l'on en tire, l'interprétation que l'on en donne, non.

J'en prends un exemple dès son premier chapitre. Il y parle de « la vie et la pensée chrétiennes aux Ve-VIe siècles », et nous montre « l'unité de l'Eglise *compromise par l'exaltation politique de Milan, qui entraîne l'exaltation ecclésiastique de cette Eglise* » (p. 342) : preuves : « les Espagnols, dans l'affaire priscillianiste, avaient recouru à Milan *en même temps* (c'est M. D. qui souligne) qu'à Rome vers 380, — puis lorsqu'il fallut régler la situation des dissidents, — enfin en 400, alors qu'Ambroise est mort. Les Gaulois agissent de même du vivant d'Ambroise, probablement, puis à un concile tenu à Turin vers l'an 400... » (p. 16). Bref, « en Gaule et en Espagne, on semble la considérer (Milan) comme un tribunal supérieur et ordinaire : on recourt à elle en même temps qu'à Rome pour trancher les difficultés disciplinaires ou doctrinales... » Tout cela est non seulement exagéré, mais absolument faux : il y a ici erreur d'optique, exégèse sans fondement. Personne n'a jamais songé à « compromettre » par ces recours à Milan l'unité de l'Eglise ; personne n'a songé que Milan fût ou pût devenir, à côté de Rome, une tête juridique de l'Eglise. On allait à Milan, c'est vrai, soit parce que Milan était résidence impériale et que se mettre dans les bonnes grâces de l'évêque de Milan c'était se frayer la voie à la faveur impériale (mais ceci n'implique nullement une question de juridiction, de suprématie en principe), soit à cause du prestige immense exercé par saint Ambroise. — On pourrait entasser aussi, chez nous, sous le Second Empire ou auparavant, des exemples de prélats faisant leur cour aux archevêques de Paris pour essayer par là de capter la faveur du pouvoir civil. — Dans mille ans d'ici, supposez un historien faisant revivre la carrière épiscopale de Mgr Dupanloup : quel prestige ! quel culte ! quelle agitation autour de lui ! quels recours perpétuels à Orléans ! Comme il sera facile, à cet historien du XXXe siècle, quand il percevra l'écho de certaines querelles et de nombreuses brochures, comme il lui semblera indiqué de supposer chez les admirateurs de l'évêque d'Orléans un esprit de défiance et d'insoumission vis-à-vis de Rome, de conclure peut-être que l'unité de l'Eglise fut au XIXe siècle « compromise par l'exaltation » du siège d'Orléans ! ce qui pourtant ne répondra en rien à la réalité des faits. Je ne fais qu'indiquer rapidement ce terme de comparaison : nos lecteurs développeront.

Voilà un exemple des divergences d'interprétation entre nous et M. Dufourcq : les faits allégués sont vrais, le prestige du siège de Milan est incontestable : mais nous n'y voyons pas ce qu'il y voit. — Je pourrais apporter d'autres exemples. Je n'en mentionnerai qu'un, p. 85 sqq., 1° parce que la comparaison ou mieux l'équivalence que M. Dufourcq y établit entre les ex-petits dieux locaux du paganisme et les saints locaux ou martyrs qui les supplantent, est fausse et rappelle de trop près la théorie d'un des plus mauvais livres de la librairie moderniste Emile Nourry *(Les Saints successeurs des dieux)* : « Au-dessous de Dieu, dit M. D., les paysans auxquels est prêché l'Evangile apprennent à voir, dans les martyrs que les chrétiens vénèrent, de petits dieux locaux, très actifs et fort utiles... telle la fée de la source voisine qu'imploraient ses pères... Le culte des saints locaux, au Ve et au VIe siècle, est le véhicule de l'Evangile... » : à la base de cette théorie encore, de petits faits réels, mais vus sous un jour faux ; — 2° parce que déjà l'irrévérence de M. Dufourcq envers les *Gesta Martyrum* et la faiblesse de ses démonstrations avaient été autrefois relevées non

pas seulement par des critiques qui sont ses pairs, mais par quelqu'un dont l'autorité est tout autrement assurée et considérable que la sienne, par M. Paul Allard (voir *Ami* 1902, p. 868-870).

On voit par là la portée de la critique formulée en tête de ces lignes. M. D. a une érudition très vaste, et un rare talent d'exposition alerte et vivante : nous n'en regrettons que plus qu'il lui manque ce que nous avons dit pour tracer de la vie de l'Eglise un tableau qui sous sa plume aurait pu être achevé.

II. — Le petit volume de MM. David et Lorette est un *Manuel*. Le nom de M. Lorette eût été pour nous, de prime abord, tout autre chose qu'une recommandation ; car cet auteur nous a servi l'an dernier une *Petite Histoire de l'Eglise au XIXe siècle* marquée d'une empreinte libérale qui ne nous avait point plu du tout. Mais, fort heureusement, M. Lorette nous a fait savoir, depuis, par l'intermédiaire du *Bulletin de la Semaine*, que la période contemporaine, dans le Manuel qui paraît aujourd'hui, est l'œuvre de M. David.

De plus, ajoute-t-il, « il est clair qu'il ne faudrait pas songer à rédiger un manuel scolaire, si l'on n'était point résolu à une grande réserve sur les sujets de controverses et les opinions libres, où ailleurs c'est, au contraire, le droit et le devoir d'un écrivain qui s'adresse à tout le public de prendre parti. »

Ce que M. Lorette appelle « opinions libres, » ne l'est point à nos yeux. Le libéralisme fut « sujet de controverses » au XIXe siècle, comme le jansénisme le fut au XVIIe, comme le protestantisme le fut au XVIe, comme le sont toutes les erreurs à leur première période, avant les décisions de l'Eglise, et même après, dans la période intermédiaire où l'erreur continue à imprégner la mentalité de beaucoup d'esprits par ailleurs soumis.

Mais laissons cela, puisqu'aussi bien, sur ces prétendus « sujets de controverses, » nos auteurs, écrivant un « manuel scolaire, » se sont résolus « à une grande réserve. » Ils y ont réussi. Ils y ont presque trop réussi. Ils y ont réussi jusqu'à l'atonie. On se sent, en les lisant, dans une atmosphère un peu froide, gênée, compassée : excès de « réserve, » manque de vie. Nous aimerions un autre ton dans une Histoire de l'Eglise. Le livre est bon ; il n'est pas excellent. Nous aurions été heureux de lui donner la palme sur ceux qui l'ont précédé ; nous ne voyons pas de raisons de le faire.

Des erreurs de détail assez nombreuses, dont plusieurs sont peut-être simplement typographiques :

P. 227, l'autorisation fut refusée en bloc aux Congrégations, non pas en 1904, mais en 1903 ; — p. 228, lire, dans le passage cité de l'Encycl. *Gravissimo*, « tant qu'il ne constera pas » (et non : tant qu'il ne constatera pas), texte latin : *usque dum legitime certoque non constiterit...* ; — p. 237, *Los von Rom* ne doit pas se traduire par : *Loin de Rome*, mais : *Rupture avec Rome*, « débarrassons-nous de Rome » (c'est le sens de l'adverbe allemand *los)* ; — p. 240, on écrit d'ordinaire « higoumène, » et non « hégoumène (en grec il y a un η, mais précisément l'η se prononce *i* en grec moderne) ; — p. 241, le roi qui déchaîna à propos des mariages mixtes la persécution dont l'événement le plus retentissant est l'affaire de Cologne en 1837, était, non Guillaume III, mais Frédéric-Guillaume III ; — p. 242, les lois de mai bismarckiennes sont bien de mai 1873, mais il y a eu en 1874 une nouvelle série qui sont dites lois de mai aussi, 4 mai, 20 mai, 21 mai 1874 ; — p. 242, ce n'est pas seulement « à Munich et dans toute la Bavière » que s'est constitué « un groupe réfractaire au Concile du Vatican, » mais par toute l'Allemagne (et même au dehors, en Suisse et en Autriche) : le premier évêque vieux-catholique fut, non Bavarois, mais Prussien (Reinkens, de Breslau) ; la première querelle suscitée par les vieux-catholiques entre le gouvernement et l'Eglise, le fut en Prusse, à Braunsberg, province de Prusse orientale (affaire des deux professeurs-prêtres Michelis et Wollmann, excommuniés dès 1871 par Mgr Krementz) ; — p. 243 et 244, lire Windthorst, et non Winthorst ; — p. 243, c'est dès 1873 que le Centre est monté, au Landtag de Prusse, de 52 membres à 90 ; et le système du Kulturkampf, toutes les lois de mai 1873 notamment, sont l'œuvre, non du Reichstag, mais du Landtag de Prusse, et intéressent, non l'Empire tout entier, mais le royaume de Prusse seulement (de tout l'ensemble des lois persécutrices, trois seulement ont été votées au Reichstag et intéressent l'Empire : 10 déc. 1871, 4 juillet 1872, 4 mai 1874) ; — p. 244, c'est du 24 juin 1891 (et non de janvier) qu'est la loi restituant aux évêques d'Allemagne les 16 millions de marks encaissés par l'Etat pendant le Kulturkampf ; — p. 245, lire Bülow, et non Bulöw ; — p. 255, lire Ludwigsverein ; — p. 259, le P. Colin, fondateur des Maristes, a été, non pas béatifié, mais seulement déclaré Vénérable, et non pas en 1909, mais en 1908 ; — p. 265, lire Elisabeth Seton (et non Sethon) ; — p. 268, lire Fogazzaro ; — p. 222, lire *Mirari vos* (et non *Minari)* ; — p. 214, interversion des mots *Pologne* et *Russia* ; — p. 96, lire 1254, non 1154 ; — p. 95, lire 1177, non 1777 ; — p. 95, Innocent III a occupé le trône pontifical de 1198 à 1216 (non de 1196 à 1217) ; — p. 94, l'exposé de la théorie des relations entre le Sacerdoce et l'Empire manque au moins de netteté ; — p. 92, la scène de Canossa eut lieu en 1077 (non en 1087), et le roi de Germanie arriva frapper à la porte de la forteresse le 25 janvier (non le 22) ; — p. 90, lire 1031 (au lieu de 1931) ; — p. 89, lire Bérenger, et non Béranger.

P. 86, vues un peu simplistes sur le mode dont pourrait s'opérer la réunion des Eglises orientales : « Le schisme a commencé lentement sans date ni manifeste ; ainsi qu'il a commencé, ainsi peut-il finir. De ses adeptes nulle rétractation ne sera requise ; on ne leur demande que la volonté de se réunir ; ils cesseront par là d'être séparés » : la « volonté », même la bonne volonté, est un commencement indispensable, mais n'est pas tout cependant : on a demandé autre chose lors des réunions de Lyon et de Florence, alors que pourtant la théologie grecque ne s'était pas encore engagée dans l'évolution qui depuis a multiplié entre elle et nous les divergences doctrinales ; — p. 84, les fêtes du XVe centenaire de S. Jean Chrysostome ont été célébrées en 1908, non en 1902 ; — p. 82, lire Elipand, et non Eligand ; — p. 84, lire saint Léon III (et non : « saint Léon » simplement) ; même observation à la p. 75 ; — p. 13, ajouter, dans la formule du baptême, la conjonction *et* avant *du Fils* (la même omission est à réparer p. 78, dans la formule du sacre du chevalier) ; par contre, on écrit, p. 11 : « Pais mes agneaux *et* pais mes brebis » : le *et* ici est superflu.

Inutile d'allonger cette liste. Nous n'avons fait porter ces remarques que sur trois ou quatre chapitres pris au hasard. Elles touchent à des points de détail ; l'appréciation d'ensemble a été formulée plus haut.

Les grands courants de la pensée contemporaine, par Rudolf Eucken, prof. à l'Université d'Iéna. Trad. de l'allemand sur la IVe édition. In 8 de XVIII 536 p., 10 f. – **Epi-**

cure, par E. Joyau, prof. de philos. à l'Université de Clermont. In-8 de 223 p., 5 f. — Paris, Alcan.

Chrétien et Philosophe, par Ch. Perriollat. — In-16 de 520 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

Essai sur la Foi, par l'abbé Snell. — In 12 de XI-170 p., 2 f. — Paris, Téqui.

Ce qu'il faut léguer à ses enfants, par Mgr H. Bolo. — In-12 de 289 p., 2 f. 50, *franco* 3 f. — Paris, Haton.

Dieu existe, par H. de Pully. In 16 de 62 p., 0 f. 50. — **L'Eglise et l'Enfant,** par J. Grivet. In-16 de 48 p., 0 f. 50. — **La Doctrine morale de l'Evolution,** par E. Bruneteau. In-16 de 96 p., 1 f. 25. — Paris, Beauchesne.

A travers l'Œuvre de M. Maurras, par Pedro Descoqs. — In-12 de 480 p., 4 f. — Paris, Beauchesne.

La République Juive. *Ses trahisons, ses gaspillages, ses crimes,* par Ch. Fleury. — In-12 de 537 p., 3 f. 50. — Paris, Société anonyme d'édition Belleville, rue du Moulin-Vert, 29.

Bouddhisme chinois. T. I. In-8 de 480 p. — **Folk-lore chinois moderne.** In-8 écu de 422 p. — **Textes philosophiques.** 2 vol. in-8 écu, ensemble 555 p., par le P. Wieger, S. J. — Paris, Guilmoto.

I. — *Les grands courants* de R. Eucken ne sont pas une lecture courante. L'auteur, né en 1846 et professeur à l'Université d'Iéna depuis 1874, est incontestablement un des plus grands noms de la philosophie à l'heure actuelle, non pas seulement en Allemagne, mais partout. Il a été lauréat du prix Nobel en 1908. Il est aussi universellement estimé pour son caractère et la droiture de sa conscience scientifique que prisé pour son érudition philosophique.

Il a voulu, dans ce livre (le premier, croyons-nous, qui soit traduit en français, après avoir eu quatre éditions successives en Allemagne), parmi la confusion inextricable et l'incertitude douloureuse qui semble au premier aspect être le caractère le plus saillant de la situation intellectuelle et morale de notre époque, il a voulu déterminer les courants fondamentaux, « surprendre la vie secrète de la conscience commune, le travail qui s'opère actuellement en elle, la direction du mouvement général qui se dégage de ses diverses tentatives ». Et il nous montre ce mouvement général, ces « grands courants » dirigés, en réalité, vers la recherche de fins irréductibles aux objets donnés dans notre expérience. C'est un grand idéaliste. C'est un admirateur de Fichte, ce qui n'est pas pour nous le recommander, mais ce qui représente cependant une tendance supérieure à beaucoup d'autres. Il réagit contre le naturalisme contemporain. Il rend hommage à la puissance de l'intellectualisme thomiste ; mais il n'entendra jamais rien à la définition de la vérité *adœquatio rei et intellectus*. Il ne veut plus que vérité signifie « la concordance avec un objet situé extérieurement », mais « une ascension vers une vie supérieure à tout arbitraire humain et qui, par une activité créatrice, embrasse l'opposition de sujet et d'objet... Cette tendance à la vérité n'a rien de commun avec un être immobile, qui existerait indépendamment de toute vie ; la vérité se trouve au contraire à l'intérieur de la vie et ne peut être atteinte qu'à travers la vie... Toute vérité intellectuelle de principe repose, en fin de compte, sur une vérité spirituelle totale ; tout progrès essentiel dans la connaissance de la vérité, sur un perfectionnement de la vie... » (p. 46).

Nos lecteurs ont reconnu, dans ces lignes que nous venons de citer, une des formes de l'erreur qui d'Allemagne a passé chez nous et y a fait des victimes parmi des catholiques trop peu garantis contre les surprises du volontarisme. — A l'intellectualisme thomiste Eucken oppose le volontarisme scotiste, en exagérant certainement celui-ci. Il écrit, par exemple (p. 51) :

« A l'apogée de la scolastique, l'influence de l'intellectualisme grec augmente encore, un raisonnement logique pénètre jusque dans les dernières profondeurs de la pensée chrétienne. Il ne manque pas de réactions en faveur de la volonté, par ex. chez Duns Scot, dans le nominalisme, dans le mysticisme tourné vers la pratique, — et cette tendance triomphe avec la Réforme. Luther met toute son ardeur à essayer d'affranchir le christianisme de la domination de l'intellectualisme grec, aussi bien aristotélicien que néoplatonicien, lequel, d'après lui, a obscurci ou volatilisé sa véritable nature... »

Ceci est sans doute exagéré. Mais c'est la malheureuse destinée de Scot d'être si exposé à être incompris, et que des philosophes éminents comme les catholiques dont nous avons parlé jadis (le cardinal Gonzalez, M. de Wulf, etc., *Ami* 1910, p. 1014) l'appellent « le Kant du XIIIe siècle, l'ancêtre du modernisme », tandis qu'un homme de la taille de M. Eucken en fait aujourd'hui le précurseur de Luther... Eucken argumente en philosophe ; les historiens, eux aussi, pourraient dire ici leur mot et souligner le rôle, non pas certes du scotisme, mais de maint scotiste dans les débuts de la Réforme, tel que ce rôle ressort de nombre de monographies publiées sur l'introduction de la Réforme en tel et tel Etat allemand, en telle et telle ville libre de l'Empire.

Le livre de M. Eucken n'est pas de lecture courante, ai-je dit, et c'est heureux, car l'erreur s'y trouve mélangée de trop près avec la vérité. Il se recommande aux professeurs de philosophie, qui y prendront, non pas une orientation (laquelle risquerait souvent d'être inexacte), mais des jalons très précieux pour s'orienter eux-mêmes à travers tous les « courants », grands et petits, de la pensée contemporaine. M. Eucken répartit sa matière sur cinq courants principaux : 1° l'idée fondamentale de la vie de l'esprit, 2° le problème de la connaissance, 3° le problème du monde (monisme et dualisme), 4° les problèmes de la vie humaine (culture : histoire du mot et du concept ; personnalité et caractère : histoire de ces mots et de ces concepts ; etc.), 5° questions dernières (la valeur de la vie ; le problème de la religion : immanence et transcendance).

II. — L'*Epicure* de M. Joyau fait partie de la collection *Les Grands Philosophes*. M. Joyau n'a garde de tenter une réhabilitation d'Epicure : c'est là un petit jeu auquel se livrent certains et qui ne convainc pas grand monde. Il se propose simplement de donner un exposé, très clair et très objectif, de la philosophie d'Epicure. Cette philosophie est assez mal famée. Oh ! certes ce n'est pas sa physique, sa logique, ou son ontologie qui ont fait d'Epicure le chorège du troupeau dont Horace se glorifiait d'être un *porcus*. Mais il y a la morale !

Or, cette morale d'Epicure ne fut pas, en soi, aussi répugnante que l'ont faite ses disciples, surtout ses disciples latins. Epicure a été dépassé, peut-être faussé, par ses élèves. C'est le destin de beaucoup de maîtres ; et c'est souvent le châtiment de théories hasardeuses. Ici il semble que ce soient les Latins qu'il faille rendre responsables de cette perversion des idées d'Epicure. Les Latins ont traduit par *voluptas* le souverain bien épicurien. Or ce mot *voluptas* a en latin (et en français aussi) un sens assez bas, qu'Epicure eût

réprouvé. Pourquoi les Latins ont-ils fait choix de ce mot ? Pauvreté probablement de leur langue philosophique, cette pauvreté qui arrachait à Cicéron, quand il voulait transposer en latin la philosophie grecque, de fréquents mouvements d'impatience. Le mot ἡδονή, employé par Epicure, est davantage susceptible de sens spiritualiste : Lucrèce le traduisait mieux par *jucundus sensus*. De fait, Epicure met surtout le plaisir, le ἡδονή, dans la sérénité, dans l'égalité d'humeur, εὐθυμία ; il place τὸ χαίρειν au-dessus de τὸ ἥδεσθαι.

Question d'exégèse donc. La morale d'Epicure est susceptible d'une interprétation vertueuse. Mais elle se prête joliment aussi à l'interprétation opposée. Et, de ces deux interprétations, il était fatal, pour qui connaît le cœur humain, que la seconde prévalût. Il est fort beau de prêcher aux hommes la morale du bonheur, de leur montrer le bonheur dans la vertu, c'est-à-dire dans le sacrifice, mais à condition de mettre fortement l'accent sur le concept *vertu* et sacrifice. Autrement vous êtes sûr de déchaîner tout le déluge d'insanités et de cynismes qui se rattachent, chez les Anciens, à la théorie d'Epicure, et chez nos modernes gendelettres et surtout femmes de lettres, à la théorie du « droit au bonheur. »

III. — *Chrétien et Philosophe* nous est présenté comme « une confession, » comme « l'histoire de son écrivain, » « l'histoire intellectuelle d'un incrédule et peut-être même, hélas ! d'un blasphémateur, mais cependant déjà relié à la Vérité par la valeur infinie qu'il lui donne et par une volonté sincère et de bonne foi, qu'une longue et irréductible impuissance ramène enfin à la nécessité d'une Vérité qui veut qu'on l'attende dans l'humilité et qu'on la mérite par la prière. »

A titre de « confession, » les théoriciens des genres littéraires classeraient ces pages dans le genre lyrique. Elles sont très lyriques en effet, ce qui n'est pas la plus sûre voie d'être solidement philosophiques ou apologétiques. L'auteur, au début, consacre dix pages (p. 5-14) à nous dire ce qu'il entend par Vérité ; et il dépense, à nous le dire, plus de quatre-vingts alinéas commençant tous : « J'entends par *vérité*... » : « J'entends par *vérité* le fait qui contient la possibilité en puissance... J'entends par *vérité* un Dieu créateur et un Dieu créature... J'entends par *vérité* le sens du créateur vers sa créature... J'entends par *vérité* le sens de Dieu à son Fils, de son Fils à sa créature parfaite, de sa créature parfaite à sa création analytique... J'entends par *vérité* l'équilibre divin tant par synthèse que par analyse... »

Que la moindre définition ferait bien mieux notre affaire !

Rendons hommage aux intentions de l'auteur, et ne nous plaignons pas trop que son livre soit d'une lecture pénible. Car nous ne lui souhaitons pas beaucoup de lecteurs. Ce n'est pas sans risque que plusieurs se promèneraient à travers tant d'imprécisions et d'impropriétés de langue en matières aussi graves. Les professeurs de philosophie y pourront faire ample moisson d'exemples qui démontreront aux élèves la nécessité d'une langue philosophique précise. — Les considérations de M. Perriollat sont groupées sous trois chefs principaux : *Comment la vérité est à la fois divine et humaine ; — De la beauté et de l'art : leur valeur surnaturelle et divine ; — L'Homme-Dieu conclusion de la destinée humaine.*

IV. — M. Snell est un converti du calvinisme genevois. Ses *Lettres à un protestant* sont un des plus solides exposés apologétiques d'aujourd'hui. Son nouvel *Essai* porte « *sur la foi dans le catholicisme et dans le protestantisme.* » Il y oppose l' « évolution » du concept catholique de foi à la « succession » des concepts protestants de la même vertu. Un chapitre seulement (p. 1-19) sur le concept catholique ; quelques rapides pages ensuite sur les diverses écoles protestantes jusqu'à la fin du XVIIIe siècle ; tout le reste du volume est donné à l'exposé et à la discussion des systèmes éperdus qui se sont appelés successivement fidéisme, symbolisme, agnosticisme et qui dans leurs diverses variations ont eu pour précurseurs ou ont pour représentants Vinet, Scherer, Colani, Auguste Bouvier, Ménégoz, Léopold Monod, Gounelle, Wagner, Auguste Sabatier, Flournoy, Warnery, Berguer...

C'est là un chapitre fort intéressant de l'histoire de la théologie protestante, et un peu aussi de la théologie de certains catholiques, puisque des infiltrations ont glissé de Genève ou de Montauban chez plusieurs d'entre nous. On ne pouvait désirer, pour se guider à travers ces discussions, de guide mieux informé que M. Snell.

V. — Le talent de Mgr Bolo ne va pas se clarifiant avec les années. Il y a toujours eu chez lui beaucoup à prendre, et beaucoup aussi à laisser ; et il nous semble que dans ses derniers volumes la somme de ce qui est à laisser prend des dimensions toujours grandissantes. Sept chapitres dans son nouveau recueil : 1° généralités ; 2° la richesse (surtout la plus sûre des richesses, qui est l'amour du travail) ; 3° l'initiation (la question des études ; l'encombrement encyclopédique ; les langues vivantes, etc.) ; 4° l'empire sur soi ; 5° la justice ; 6° la bonté ; 7° la croyance.

A dire vrai, sur la foi du titre on se fût attendu à autre chose. *Ce qu'il faut léguer à ses enfants!* L' « héritage » que souhaite pour eux Mgr B. est un peu laïque, ou tout au moins à étiquettes, à sous-titres un peu laïques. Il est sûr qu'en ouvrant ce livre nous nous attendions à autre chose qu'à ce vague mot de « croyance » qui fait figure assez indécise en tête du chapitre final : non pas que ce mot n'ait été employé souvent comme synonyme de foi et ne puisse l'être encore, mais à condition qu'on l'encadre diligemment et qu'il soit bien évident par le contexte oratoire qu'il est pris comme l'équivalent de « foi. » De nos jours en effet, on a fait de ce mot un tel abus dans le camp protestant et dans les milieux où l'on flirte avec le modernisme, on a tellement affecté de l'opposer au mot *foi*, que nous n'aimons pas le voir inscrire ainsi au frontispice d'un chapitre aussi grave, et comme le titre de l'héritage à « léguer à nos enfants. » D'autant que ce vague, cette indécision persiste dans les pages qui suivent : « Objectivement l'idée religieuse complète le monde et la vie » (l'idée religieuse, telle qu'elle se présente à nous *in concreto*, est surnaturelle : or le surnaturel n'a point du tout pour « objet » de compléter le monde et la vie). — « Le crime et le pessimisme, ces deux fléaux du monde moral, sont incompatibles avec la Croyance. La Croyance les exclut comme le jour chasse la nuit » : quelle Croyance ? toute croyance ? — Plus loin on nous parle des « crimes commis au nom de la Croyance par un fanatisme insensé » : preuve que le mot *Croyance* n'est pas, sous la plume de Mgr B., synonyme de *foi catholique*. — « Disons tout en un mot : l'Evangile enseigne et impose la plus large bienfaisance, la plus haute honnêteté, la plus sublime sagesse » (p. 255) : et quelque autre chose encore. — Nous pourrions poursuivre cette critique : ces quelques exemples suffisent.

VI-VIII. — Des trois brochures apologétiques que nous envoie la librairie Beauchesne, nous recommandons surtout ***L'Eglise et l'enfant,*** de J.

Grivet : pages parues d'abord dans les *Etudes* et justement remarquées. Des nombreuses, très nombreuses pages publiées sur cette question depuis dix ou vingt ans, aucune n'est comparable au travail du P. Grivet et ne met en plus vigoureuse lumière le droit de l'Eglise sur l'éducation. Pas d'éducation qui ne soit orientée et réglée par la fin de l'homme ; pas d'obligation morale qui ne s'appuie sur la fin de l'homme ; et, comme c'est l'Eglise qui apprend à l'homme à parvenir à sa fin, pas d'éducation sinon sous la direction de l'Eglise. — Pages à lire et faire lire partout.

La Doctrine morale de l'Evolution, par E. Bruneteau : bonne discussion, brillante et solide, de cette morale évolutionniste qui est en train de prendre un énorme crédit dans les milieux séparés et dont il faut bien connaître les grandes lignes pour surveiller les infiltrations qui s'en glissent de divers côtés.

Dieu existe, par le P. de Pully : démonstration très pittoresque : 1° *Arguments d'autorité ;* 2° *L'origine des choses ;* 3° *Qui a fait l'homme?* qui a fait le corps de l'homme ? l'oreille ? l'œil ? le bras ? l'intelligence ? le cœur maternel ? — 4° *Qui a fait la nature?* Le Dieu des forêts ; le Dieu des fleurs, — des insectes et des microbes, — des papillons, — des oiseaux, — des animaux puissants, — des astres.

IX. — *A travers l'Œuvre de M. Charles Maurras :* la substance de ce volume a paru dans les *Etudes* déjà. M. Maurras est homme de doctrine, et d'une doctrine très puissante, poussée avec une vigueur de logique qui force l'attention même de gens habitués à ne prendre ces questions que par leur côté superficiel. La doctrine de M. Maurras force l'attention ; et elle force aussi la sympathie, par l'excellence de certains de ses principes sociologiques. D'autre part, comment ne révolterait-elle pas, par les erreurs dont elle est mêlée ? Ses adversaires ont profité de ces erreurs pour en rejeter même les principes sains ; ses partisans ont fermé, sur ces erreurs elles-mêmes, des yeux trop complaisants. M. Descoqs met toutes choses au point ; et il le fait avec une telle sérénité, avec une telle hauteur de vues, avec une si profonde pénétration philosophique, que son livre est tout autre chose encore qu'une discussion du système d'un individu, mais qu'il constitue, ou, si l'on veut, qu'il renferme les éléments les plus précieux d'un cours de science politique. — Nous recommandons ces pages à nos lecteurs. Elles sont d'une méditation très féconde.

X. — *La République Juive*, de M. Fleury, n'est point écrite avec cette sérénité. Ce sont pages enflammées, presque endiablées, où malheureusement tout est vrai des invectives du vaillant auteur. — « Trahison, gaspillages, crimes, » tout ce que nous voyons se dérouler sous nos yeux, il est certain que tout cela, ce n'est ni République ni monarchie, ni démocratie, ni aristocratie : c'est la France aux mains de l'étranger, du Juif.

Dès 1848, Henri Heine (un Juif !) disait à ses amis : « Malheureux ! vous voulez faire une République et vous n'avez pas de républicains ! » — Et Heine toujours : — « Si vous n'êtes pas républicain autour de vos vingt ans, à l'âge des généreuses illusions, je doute de votre cœur ; mais si vous l'êtes encore à quarante ans, l'âge de l'expérience, je doute de votre raison. »

XI. — Aux personnes qui s'intéressent à l'histoire des religions et notamment aux imaginations religieuses de la Chine, il faut recommander les ouvrages des PP. Couvreur et Wieger, S. J., missionnaires en Chine. C'est ahurissant. Ce serait récréatif si ce n'était aussi pitoyable. C'est un réservoir sans fond des absurdités où le diable se joue à faire patauger la pauvre cervelle humaine.

Dans *Bouddhisme chinois*, une docte et claire introduction du P. Wieger (en 110 pages) nous aide à entendre ce qui se cache d'idées sous ces vocables de mazdéisme, védisme, brahmanisme, bouddhisme, amidisme, tantrisme, le yoga, les upanishad, etc.. etc.. série d'écoles indiennes et chinoises. Après quoi l'on nous donne, en chinois et en français, plus de 300 pages de textes, formulaires de moines et de nonnes, règles, réceptions, dégradations, pénitences, coulpes, empêchements, etc.

Le *Folk-lore chinois moderne* est un premier volume qui commence par la fin, c'est-à-dire par la période « moderne, » postérieure au VII^e^ siècle ap. J.-C. Singulières histoires encore, résultat de l'amalgame du néo-bouddhisme d'Amogha (719 ap. J.-C.) avec le néo-taoïsme du XI^e^ siècle, le néo-confucianisme du XIII^e^, les superstitions des Ouïgours, Arabes, Tougouses, Mongols, Alains et autres races qui conquirent la Chine pour un temps ou dont les soldats mercenaires séjournèrent dans la capitale comme gardes de l'empereur, du VIII^e^ au XIV^e^ siècle. C'est de la juxtaposition ou de la confusion de tous ces éléments hétérogènes que s'est formée la croyance *populaire* chinoise moderne.

Et si ces incohérences mettent nos lecteurs en goût (et je souhaite qu'elles les y mettent, car il y a de là une éloquente leçon de choses à tirer, la leçon que Sparte tirait de l'ilote ivre), ils pourront compléter avec les deux volumes parus de *Textes philosophiques*, où il n'y a de philosophique que le titre : toute philosophie, toute raison disparaît sous l'amas de superstitions et de bizarreries colligées ici.

Tous ces textes sont publiés en deux langues, texte chinois et texte français en regard. Des tables alphabétiques développées permettent de s'éclairer facilement sur les divers sujets abordés ici.

On trouvera ces volumes, soit à Paris, à la libr. Guilmoto, rue de Mézières, 6, soit chez l'auteur, le P. Wieger, à la Mission de Sienhsien (Hokienfu) via Péking (poste impériale chinoise).

Histoire de la Contre-Révolution. — T. I. *L'Agonie de la Royauté (1789-1792),* par le baron de Batz. — In-8 de 500 p., 7 f. 50. — Paris, Bloud.

La conquête des Communes *(mai-juillet 1789)*, par E. Hocquart de Turtot. — In-12 de 280 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Lettres à mon ami, par Jules Lemaître, de l'Acad. fr. — In-18 de 80 p., 1 f. — Paris, Nouv. Libr. Nationale.

Qui vive ? France ! « Quand même. » *Notes et discours 1883-1910,* par Paul Déroulède. — In-16 de 312 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

I. — M. de Batz a écrit un très beau livre, et neuf. Malgré ce que laisserait entendre le sous-titre, qui ne s'étend qu'aux années 1789-1792, ce n'est pas une histoire de la Révolution, puisque tout au contraire on nous annonce une histoire de la Contre-Révolution. Mais c'est qu'en effet la Contre-Révolution a commencé tout de suite et que dès le début, dès décembre 1788, quand il fut question d'assurer au Tiers Etat la double représentation, les partisans de l'ordre ont essayé de s'opposer aux menées révolutionnaires.

Seulement ils ont mal conduit leur affaire, leur Contre-Révolution.

Ils se sont bornés à faire de la politique, de

l'agitation, plus tard, des conspirations, des conjurations, des intrigues, plus tard, des opérations électorales (dès le temps du Directoire).

Tout cela, ce peut être très bien comme accessoire ; mais il ne faut pas en faire le principal, et moins encore le tout.

Il faut toujours en revenir au mot de Joseph de Maistre : la Révolution est essentiellement satanique. Elle est une des multiples résurrections du vieux principe païen de liberté sans frein, d'affranchissement de la loi morale. La liberté et l'égalité, entendues au sens révolutionnaire, ne sont pas autre chose que la révolte de la matière contre la discipline de l'idéal chrétien. Tous les historiens, dit M. de Batz, sont d'accord pour dire que la Révolution « fut un immense mouvement moral », appétit d'affranchissement, produit d'une idée qu'on peut concréter sous le nom de libéralisme. La réduire à une mesquine querelle de changement de gouvernement ou de Constitution, ce serait aussi absurde que de prétendre que l'Eglise a renversé l'Empire Romain pour mettre à la place un royaume ou une république. Si le duel entre la Révolution et la Contre-Révolution a pris les proportions que l'on sait, c'est parce qu'il se passait entre les courants les plus profonds de l'âme humaine, entre l'idée païenne et l'idée chrétienne.

Or, voilà ce que les agents de la Contre-Révolution n'ont pas vu tout de suite. Et pour ne l'avoir pas vu, ils ont rapetissé la question. En face de cette immense force morale (immorale) qu'était la Révolution, ils ont mis leurs conceptions politiques. Et c'est pourquoi leurs efforts ont été, si longtemps, assez vains, parfois ridicules ou même d'un égoïsme odieux. La Contre-Révolution a été, dès le début, merveilleuse et épique en Vendée : pourquoi ? C'est parce que là, mais là seulement, on a carrément affiché la lutte des principes (M. de Batz remarque que les guerres de la Vendée ont été en effet des guerres religieuses avant tout, et que le royalisme n'y a joué qu'un rôle secondaire : c'est là une constatation qui chaque jour se dégage en meilleure lumière de la multitude des mémoires et inédits publiés et qui a le don de mettre en mauvaise humeur certains royalistes d'aujourd'hui : mais les témoignages sont les témoignages).

Les agents de la Contre-Révolution n'ont pas vu cela tout de suite ; et comment l'auraient-ils vu, puisque, en dehors des initiés et des meneurs invisibles, les révolutionnaires eux-mêmes l'ignoraient, puisque, même parmi ceux qui attaquaient, quelques-uns seulement savaient où l'on tendait ? On objectera que, dès 1790, la Constitution civile du clergé aurait dû dessiller les yeux à tout le monde. Sans doute ; mais il faut se rappeler jusqu'à quel point le jansénisme gallican du XVIIIe siècle, père de la Révolution, avait réussi à brouiller et à obscurcir dans les intelligences les principes les plus élémentaires de la Constitution divine de l'Eglise.

Pour éclairer par un exemple cette illusion qui a fermé les yeux de beaucoup sur la malice diabolique de la Révolution, on pourrait rappeler ici que la Réforme, elle aussi, qui est dans les temps modernes le seul mouvement comparable à la Révolution, la Réforme donc, au début, a fait illusion à nombre de braves gens qui y ont applaudi : ils y ont applaudi parce que tout le monde en effet appelait une réforme, et l'on avait si grand besoin alors d'un saint Bernard que, dès que retentirent les premiers accents de Luther, plusieurs s'imaginèrent que c'était saint Bernard qui se levait, — de braves gens, dis-je, qui ont bien vite rebroussé chemin et qui même sont morts martyrs de leur fidélité à l'Eglise. Oui ; mais le caractère satanique de la Réforme s'est révélé beaucoup plus vite à la masse du peuple catholique, et c'est pourquoi l'œuvre de Contre-Réformation a été menée avec autrement de vigueur là où on l'a menée.

Tandis que, après plus de cent ans écoulés, et en dépit des condamnations de l'Eglise, il y a encore des gens parmi nous qui se font illusion sur la malice de la Révolution !

C'est cette illusion qui a frappé de stérilité, il y a cent vingt ans, tant de menées contre-révolutionnaires ; et c'est la même illusion qui annihile aujourd'hui encore tant de bonnes volontés.

Il faut suivre, à travers la documentation extrêmement riche de M. de Batz, le détail de tous ces efforts contre-révolutionnaires, de 1789 à la chute de la royauté en septembre 1792 : — la Grande Peur qui sévit d'un bout à l'autre de la France au lendemain de la prise de la Bastille (on en retrouve la trace dans tous les patois provinciaux), panique déchaînée ou entretenue par les contre-révolutionnaires dans l'espoir d'exercer une pression sur le roi et d'amener une dissolution de l'Assemblée nationale : la « Grande Peur » échoua et détermina une grande colère qui se porta à tous les excès ; — et tous les essais de résistance qui se produisent ensuite et sans cesse de tous côtés, dans les provinces, à l'Assemblée, dans les municipalités, dans l'émigration, tous ces essais viciés par des calculs qui ont le tort de n'être que des calculs, des combinaisons politiques, et de n'avoir rien de la franchise et de la netteté des principes.

Quant aux armées étrangères engagées « contre » la Révolution, la Révolution pouvait compter, dans leur sein même, sur des complicités. M. de Batz cite, p. 489, ce mot de Carra, l'un des plus féroces régicides (*Annales patriotiques*, no du 25 juillet 1792) : — « Si le duc de Brunswick arrive à Paris, disait Carra, je gage que sa première démarche sera de venir aux Jacobins et d'y mettre le bonnet rouge. » Ainsi, les chefs révolutionnaires, au courant du but secret, n'avaient pas peur de Brunswick, en dépit de tous les manifestes possibles, et cependant les émigrés et contre-révolutionnaires comptaient sur lui. Brunswick se trouvait placé entre ce double problème : sauver Louis XVI au nom de la solidarité monarchique ou laisser écraser le papisme en France. Son choix fut vite fait. Le 20 septembre, les 3.000 coups de canon inoffensifs de Valmy éclatent, les deux armées se livrent à des manœuvres de parade (elles comptaient, l'une 34.000 combattants, l'autre 52.000 : il y eut en tout 434 hommes mis hors de combat, dont, d'après les chiffres, une centaine de tués) ; et bientôt après, Brunswick abandonnait Louis XVI et retournait dans son duché : le même jour, la République était proclamée par ceux qui, dix ans auparavant, en 1782, étaient assis aux côtés du duc de Brunswick au congrès maçonnique de Wilhelmsbad. — Mais il y a des gens qui ne veulent pas entendre parler de sociétés secrètes, non plus que de surnaturel, en histoire (sur les 605 députés du Tiers, en 1789, on comptait 477 francs-maçons).

Toutes ces choses étonnantes, énormes, appuyées de documents dont beaucoup sont inédits, M. de Batz nous les expose avec une calme grandeur, avec mesure, avec simplicité, sans apprêts, avec une certaine inexpérience même de style qui est un charme de plus et qui nous met plus aisément de plain-pied avec lui. Il peut être assuré que son livre sera lu partout, même (et peut-être surtout) de nos ennemis. Mais, amis ou ennemis, tout le monde y apprendra beaucoup.

II. — *La Conquête des Communes*, c'est la conquête de la monarchie et de la France par le Tiers-Etat en mai et juin 1789. C'est dans ces quelques semaines, qui vont de l'ouverture des

Etats le 5 mai à la capitulation royale du 27 juin, c'est là que s'est décidé le sort de la monarchie. Là est le nœud de la Révolution. Louis XVI, le 5 mai, est encore le monarque absolu, successeur de Louis XIV, le seigneur suprême d'où toute autorité émane dans le royaume : ce n'est que par sa volonté que les Etats s'assemblent devant lui, ils ne pourront délibérer que suivant ses indications et n'auront d'initiative que celle qu'il leur permettra ; — six semaines plus tard, *avant toute insurrection*, donc avant toute contrainte de force, d'une façon qui a des apparences de légalité, le pouvoir a glissé, tout entier, des mains du roi aux mains de l'Assemblée : l'Assemblée, après la réunion des trois Ordres, est tout et va donner à la France une Constitution où le roi ne sera que ce qu'elle lui permettra d'être.

Comment cela s'est-il fait ?

De cette « révolution » qui porte en germe toute la Révolution, on trouve les grandes lignes dans toutes les histoires. Pour la première fois on nous en donne ici l'histoire complète, tous les détails. Et c'est, d'un bout à l'autre, palpitant. M. H. de Turtot est un historien fort consciencieux, qui s'est entouré de toutes les sources d'information et qui nous dit ce qu'il a trouvé. Tout ce qui est proprement « faits historiques » dans son livre est excellent. Par contre, ce qui est appréciations et vues sur les hommes ou sur les choses témoigne d'illusions dont nous reconnaissons d'ailleurs la générosité. Mais ce sont des illusions tout de même. Il ne faut pas nous parler d'abnégation, et de renoncement, et de générosité, à propos de la Constituante, comme il le fait. Croirait-on qu'il juge que l'Assemblée n'est pas sortie de la « légalité » dans cette maudite décade du 17 au 27 juin 1789 ? A ce compte, on pourra conclure aussi que le 21 janvier 1793 a été dans la « légalité ». O légalité ! que de crimes on commet en ton nom ! C'est là un des fétiches les plus malfaisants que nous ait légués l'esprit révolutionnaire. Même pour Necker, et dans les semaines mêmes (décembre 1788) où son influence a été le plus funeste, M. H. de T. a des indulgences inadmissibles. — P. 11, M. H. de T. dit que « les princes envoyèrent un mémoire au roi » contre la double représentation du Tiers : ceci n'est pas vrai du plus influent de ces princes, du futur Louis XVIII, qui se prononça pour la double représentation et dont l'avis fit pencher la balance.

On laissera donc de côté ce libéralisme d'appréciations ; et l'on suivra avec le plus vif intérêt la trame même des faits.

III. — M. J. Lemaître recueille en plaquette les lettres désormais fameuses où il a expliqué « à un ami » comment il est devenu royaliste, les avantages de l'esprit royaliste, les caractères de la royauté française, etc.

Inutile d'accentuer que l'on trouvera ici, exprimées dans le langage le plus clair et le plus droit qui soit, quantité de vérités excellentes, mais mêlées de quelques préjugés. M. J. Lemaître est venu au royalisme, mais point encore à la Contre-Révolution. Il n'entend pas très bien « la distinction du spirituel et du temporel » quand il opine que Charles X y est resté dans ses tristes Ordonnances et que c'est là maintenir « les clergés à leur place ». — Et, répondant par avance à ses critiques catholiques, il dit que ceux-ci savent « fort bien que, sous le Roi, les catholiques ne seraient point maltraités » : cela, nous ne le savons point du tout, et ce qui est arrivé jadis, pourrait « fort bien » arriver encore. — Enfin, il conclut : — « J'imagine que, pour être bon royaliste, il n'est pas nécessaire d'être plus catholique que le Roi Très Chrétien » (p. 36) : entendu ; c'est pourquoi il est « nécessaire » d'être encore autre chose et plus que « bon royaliste » pour travailler à la Contre-Révolution et au salut de la France.

IV. — Tous les Français connaissent et claironnent les vers de Paul Déroulède. Sa prose n'est pas moins vibrante. Et c'est une bonne idée que d'avoir recueilli dans ce volume les plus belles pages de sa carrière oratoire, celles qui expriment l'âme même de la Ligue des Patriotes.

On les a groupées sous quatre titres : 1° *Pro Patria* (p. 2-68) : mort de Gambetta, mort de Chanzy, Henri Martin (« ce sage et héroïque vieillard » : oh ! non, tout de même), anniversaire de Buzenval, Saint-Quentin, Jeanne d'Arc (discours d'Orléans, 6 mai 1909), etc. ; — 2° *La France à l'Extérieur* (p. 69-136) : mort de Skobeleff, sifflets au roi d'Espagne (oct. 1883), union franco-russe, procès de Leipzig, Pologne, etc. ; — 3° *Au Parlement* (p. 137-182) : pour l'amnistie ; pour le vote personnel des députés ; le Panama ; revision de la Constitution ; — 4° *La politique revisionniste* (p. 183-310) : devant la Cour d'assises ; République plébiscitaire ; la Faillite parlementaire ; etc.

Nous recommandons ces pages à nos amis d'Allemagne. Nous sommes sûrs qu'à leur lecture ils répéteront plus d'une fois, à la gloire de Déroulède, le cri qu'il rappelle quelque part (p. 64) de l'Anglais qui, devant les réponses de Jeanne d'Arc, au tribunal de Rouen, ne put se tenir de s'exclamer bonnement en pleine audience, à la barbe de Cauchon : — « Ah ! la brave femme ! que n'est-elle Anglaise ! »

Idées médicales, par le Dr Grasset. — In-12 de IV-455 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

Croître ou Disparaître, par G. Deherme. — In-12 de VII-272 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

L'Idée individualiste et l'Idée chrétienne, par H. Lorin. In-16 de 63 p., 0 f. 60. — **L'Organisation de la vie privée.** *L'Orientation particulariste,* par Gabriel Melin. In-12 de VII-158 p., 2 f. 50. — Paris, Bloud.

I. — Le Dr Grasset n'est pas d'avis que le grand public se lance trop fort dans les livres de médecine, parce que ces livres ne peuvent être que d'une lecture détestable pour les non-médecins, en ce sens qu'ils ne sont bons qu'à faire croire aux uns, qu'ils sont médecins, et aux autres, qu'ils sont malades, alors qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre.

D'autre part, il est bon que le public s'intéresse au mouvement médical : d'abord, parce que chacun peut être malade, ensuite et surtout parce que la médecine est une partie de la science de l'homme et par suite ne doit être ignorée de personne.

En quel sens la médecine est la science de l'homme ; comment le médecin doit connaître la vie humaine dans tous les détails de son évolution, à l'état de santé et à l'état de maladie, et non seulement la vie physique, mais l'homme vivant dans son *unità totale*, formée de l'union, souvent inextricable, du moral et du physique : — c'est ce qui nous est expliqué à merveille dans cette conférence très curieuse, qui remplit cinquante pages du présent volume, p. 343-393, et qui est intitulée : *L'idée médicale dans les romans de Paul Bourget* (idée médicale, c'est-à-dire en somme *idée biologique*), — ou encore dans cette autre conférence : *Influence du moral sur l'éclosion, l'évolution et la terminaison des maladies*, — ou mieux enfin, dans tout le volume, car c'est tout

le volume qui est pénétré de cette idée que la médecine c'est la biologie humaine et qu'il n'y a pas de médecin digne de ce nom sans cela.

Plusieurs des sujets traités ici ont fait déjà, de la part du Dr Grasset, l'objet de solides volumes scientifiques qui ont été annoncés ici : par exemple, le psychisme inférieur, la psychothérapie, demi-fous et demiresponsables, la supériorité intellectuelle et la névrose, l'occultisme. L'auteur en présente ici la substance. C'est un service éminent qu'il rend au grand public ; et nous sommes sûrs d'ailleurs que bien des lecteurs de *Idées médicales* iront chercher ensuite, dans les gros volumes dont nous venons de parler, des développements qu'ils seront ravis de trouver : car le Dr Grasset est de ces savants qui se font toujours comprendre. Le chapitre sur la *doctrine vitaliste de la vie*, p. 205-246 (à rapprocher de la conférence finale : *La défense de la vie*, p. 427-454) a paru dans la *Revue des Deux Mondes* et a été longuement étudié ici (*Ami* 1910, p. 165). La plupart de ces pages ont été données en conférences ; et le Dr Grasset est un conférencier charmant. Il n'y a que les savants de premier ordre, les princes de la science, pour garder autant de simplicité et de bonne grâce dans l'exposé de ce qu'ils savent. Et nos lecteurs se rappellent aussi que c'est un éminent chrétien, et la joie que nous avons eue à leur parler de ses deux conférences sur la morale scientifique et la morale évangélique devant la sociologie (parues dans *Etudes* des Jésuites et publiées ensuite chez Bloud).

II. — Il y a quelques mois, nous signalions, de M. Deherme, le courageux volume qu'il a intitulé *La Crise sociale*.

Un des aspects de cette crise, celui qui frappe de la lumière la plus crue tous les esprits, c'est la dépopulation, le néo-malthusisme.

C'est à cette question qu'est consacré le nouveau volume de M. D. : *Croître ou Disparaître*. Le titre seul pose le dilemme et dicte déjà la conclusion. M. D. est positiviste, mais d'une sincérité, d'une grandeur de vues, d'une élévation à laquelle tout le monde rend hommage et qui lui a mérité depuis longtemps déjà les plus chaleureux applaudissements en milieux catholiques. Il a réuni, sur le sujet qu'il traite ici, tous les documents désirables, et nous en présente l'essentiel dans une éloquence nerveuse où l'on sent constamment la statistique, la morale et la philosophie marcher de front et s'appuyer l'une sur l'autre.

Contre ce mal, quel remède ?

Il y a les « expédients » ; et M. D. les expose (p. 178-238), en rendant hommage à la bonté des intentions qui les inspirent et aux quelques résultats qu'ils peuvent donner. — Mais ce n'est pas là la solution : il faut un remède d'ordre moral et religieux. M. D. s'exagère certainement, sous ce rapport, l'efficacité du positivisme, qu'il appelle « une religion qui se connaît, je veux dire une sociologie » (p. 245) ; mais ce qu'il dit de la nécessité des considérations d'ordre religieux en général est très élevé.

III. — Le malthusisme est une application de l'idée individualiste répandue dans le monde par la Révolution. De cette idée, — qui a faussé toutes les relations sociales et l'idée même du droit, en la détachant de l'idée du devoir, — M. H. Lorin nous dit les ravages, en même temps qu'il nous rappelle les principes fondamentaux du droit chrétien, avec l'éloquence chaude et claire qui distingue le vaillant président des Semaines sociales de France.

IV. — L'*Orientation particulariste* que nous indique M. G. Melin (prof. de science sociale à l'Université de Nancy), n'a rien de commun avec l'égoïsme individualiste dont on vient de parler. Tout au contraire.

Ce terme de *particularisme* est classique dans l'école sociologique de Demolins, où l'on distingue 1° les sociétés à formation *communautaire* (caractérisées par la tendance à s'appuyer sur la communauté, pouvoirs publics, tribu, etc.) et 2° les sociétés à formation *particulariste*, ou de tendance à s'appuyer sur soi-même (Anglo-Saxons), avec prééminence donc de la vie privée sur la vie publique.

Mais cette organisation de la vie privée, loin de s'inspirer d'égoïsme, doit reposer sur une forte organisation de la *famille* : savoir se créer un home ; se défendre contre les envahissements de la presse, des œuvres (M. Melin distingue justement et ne combat que l'intempérance qui éparpille et gaspille tant de forces), des relations, du monde (très fine critique des « obligations mondaines ») ; acquérir les qualités du particulariste, jugement, décision, possession de soi-même, confiance, optimisme, etc. — De tout ceci, série d'applications pratiques à la vie physique, à la vie intellectuelle, à la vie morale et religieuse, à la vie professionnelle, à la vie familiale, à la vie sociale.

LITURGIE

Q. — Tous ceux qui, comme les prêtres libres et Messieurs les aumôniers en France, n'ont point de titre qui les lie de façon vraiment canonique à une église quelconque, sont-ils tenus d'ajouter aux suffrages ordinaires de leur office, non pas le suffrage du titulaire de la chapelle qu'ils desservent ou de l'église paroissiale qu'ils fréquentent, mais celui du patron de lieu s'il y en a un, et s'il n'y en a pas, celui du patron de leur diocèse respectif ?

R. — Quiconque dans un diocèse n'a pas de titre qui l'attache canoniquement à une église, n'a pas à faire le suffrage du titulaire de l'église dont il assure par exemple le service religieux en qualité d'aumônier, ni de l'église qu'il fréquente habituellement comme prêtre résidant sur la paroisse. Mais, par contre, il est tenu à faire absolument le suffrage du patron de lieu, c'est-à-dire celui de sa résidence, s'il y en a un, et à son défaut, celui du diocèse.

En voici la preuve. — 1° Un décret déclare que dans le diocèse, ceux-là seulement qui font partie du clergé de la cathédrale sont tenus au suffrage du titulaire (S. R. C., 4 sept. 1745, n. 2388, ad 8). — 2° Les aumôniers d'hôpital ou de religieuses et ceux qui ne sont pas strictement attachés à une église propre sont astreints seulement « tantum ad suffragium Patroni diœcesis vel loci » (S. R. C., 27 mai 1876, n. 3401, ad II). — 3° Ceux au contraire qui sont attachés à une église ne peuvent faire le suffrage du patron de lieu que s'il y a coutume, et encore est-ce sans préjudice du titulaire (S. R. C., 6 avril 1894, n. 3823 ; 27 juin 1899, n. 4043, ad VIII). — 4° Enfin celui qui n'est attaché à aucune église, « nullam de titulari commemorationem facere debet » ; et de plus, il n'a pas à faire de suffrage comme patron, si « nullus nec

loci, nec diœceseos, nec provinciæ, nec regni Patronus habeatur. » (S. R. C., 2 sept. 1871, n. 3255, ad II).

Q. — A la suite de la loi de la Séparation, le Petit Séminaire de M. s'est établi à l'Etranger. Par une concession de la S. C. des Rites, nous avons obtenu de pouvoir réciter le saint office et célébrer la messe dans notre chapelle selon le calendrier du diocèse de M.

Cela étant, pouvons-nous nous conformer au diocèse de M. pour le nom de l'évêque au Canon de la messe, la qualité et le nombre des oraisons commandées par l'évêque, et la fête patronale ? Ou bien devons-nous, comme le font les religieux qui ont un Calendrier particulier, mettre dans le Canon le nom de l'évêque de notre résidence, nous en tenir à ses prescriptions pour les oraisons commandées, et célébrer la fête patronale comme le font les religieux demeurant ici ?

R. — Le pouvoir que vous avez *par grâce* de continuer à célébrer messe et office comme dans votre diocèse, tant que le Petit Séminaire devra rester à l'Etranger pour cause de persécution, ne vous dispense pas de vous conformer au diocèse où vous résidez, tant pour les oraisons commandées que pour le patron de lieu.

Votre cas pour les oraisons revient en somme à celui du prêtre qui célèbre dans un diocèse étranger. Or Rome dit que dans ce cas le prêtre est tenu à dire l'oraison commandée par l'évêque du lieu où il célèbre (S. R. C., 5 mars 1898, n. 3985), et les églises des Réguliers et autres églises exemptes n'en sont pas dispensées. (S. R. C., 31 mars 1821, n. 2613, ad 1).

Pour le patron de lieu, il oblige tous ceux qui habitent le territoire, et par conséquent les Réguliers même exempts, et les séculiers de tout ordre qui demeurent là. (S. R. C., 9 juil. 1895, n. 3863, ad I). Aussi, pour lui faire place dans votre Calendrier, devrez-vous, si besoin est, opérer les changements et translations nécessaires, en vous conformant aux rubriques.

Q. — Dans notre communauté se trouvent deux chapelles : la 1re grande, spacieuse, donnant sur la rue, donc église semi-publique, ayant pour titulaire saint Jacques du 25 juillet ; c'est lui qui est nommé dans l'oraison *A cunctis ;* — la 2e bien plus petite, dans l'intérieur du couvent, au 1er étage, donc oratoire privé ; il y a la Réserve. Qui nommer dans l'oraison *A cunctis*, lorsqu'on y dit la messe ?

R. — Vous dites dans cet oratoire privé, qui est à l'intérieur de la maison, le nom du titulaire de votre chapelle principale, chaque fois que vous récitez l'oraison *A cunctis*. (S. R. C., 16 juin 1893, n. 3804, ad VIII).

Q. — A l'office du Samedi Saint, dans la petite chapelle de notre orphelinat, suis-je obligé de dire, comme dans une église paroissiale, les prophéties, faire la bénédiction du cierge pascal et de l'eau bénite, quand il n'y a pas de fonts baptismaux ? Vu mon âge et mon état de santé, vu que cette cérémonie serait aussi bien longue pour des enfants, puis-je me contenter de la messe ?

R. — En réduisant ainsi l'office du Samedi Saint, il ne reste plus en définitive que la messe, et vous savez que, sans indult apostolique qui l'autorise, toute messe privée est défendue. Vous ne pouvez donc agir ainsi.

En conséquence, si les offices du jeudi et du vendredi se font régulièrement dans la chapelle de l'orphelinat, vous devez le samedi (sauf indult qui en dispense) commencer au moins par les prophéties, dire les litanies ensuite, puisque vous n'avez pas de fonts à bénir, enfin la messe comme au Missel. Ce minimum est celui que les décrets exigent de l'évêque lui-même, quand il confère les ordres d'une manière privée le Samedi Saint. (S. R. C., 21 mars 1744, n. 2375, ad I ; 20 mai 1890, n. 3731, ad VI ; 17 juil. 1894, n. 3832, ad V).

Q. — De la réponse romaine publiée par l'*Ami* en 1907, p. 474, ad XV, peut-on conclure que, *jure suo*, l'Ordinaire ne peut permettre aux laïcs, portant ou non la soutane, de toucher les vases sacrés ? S'il ne le peut, que doivent faire les nombreux sacristains ayant reçu cette autorisation de l'Ordinaire ?

R. — En soi, il faut un indult apostolique pour permettre aux laïques de toucher les vases sacrés ; le décret du 1er février 1907, ad XV, est formel, et l'Ordinaire ne peut *jure suo* donner cette autorisation. Ainsi, à Langres, c'est en vertu d'un indult que l'évêque donne cette faculté aux sacristains.

Mais là où existe la coutume que les laïques ayant cette charge touchent aux vases sacrés, « hodie dici potest ex consuetudine, dit S. Liguori, hoc licere etiam... omnibus qui in habitu clericali ecclesiis inserviunt ; saltem dico hos a culpa excusari, quia dum officium sacristæ exercent, semper adest aliqua necessitas sacra vasa tangendi. » (Cf. *Ami* 1907, p. 287).

Q. — Maintenez-vous, actuellement encore, votre opinion émise en 1897, p. 510, à propos de l'Ordo à suivre pour la messe dans une chapelle de religieuses non astreintes à l'office, et l'aumônier étant membre d'une Congrégation à vœux simples, peut-il encore suivre pour la messe des religieuses son Ordo personnel ?

R. — En 1897, l'*Ami* ne savait pas que le décret du 27 juin 1896 avait été infidèlement reproduit par les revues romaines, et que l'omission d'un mot en faussait complètement le sens.

Que demandait-on en effet à la Congrégation ? On lui demandait si l'aumônier d'une communauté quelconque, quand il est du clergé séculier, est tenu de suivre le calendrier du diocèse où est l'oratoire, et s'il doit, quand il est du clergé régulier, ne pas s'occuper du calendrier de son Ordre, lorsqu'il en a un propre ? (Cf. S. R. C., 27 juin 1896, n. 3919, ad XVII).

Mais au lieu de cette question, on lisait dans les *Ephémérides Liturgiques :* « L'aumônier, *si sæcularis*, teneturne sequi calendarium diœcesis in qua extat oratorium ? Et, *si regularis*, calendarium Ordinis, si proprio gaudeat ? » Vous voyez de suite comment en passant sous silence le mot *relinquere*, qui devait terminer la phrase, on ar-